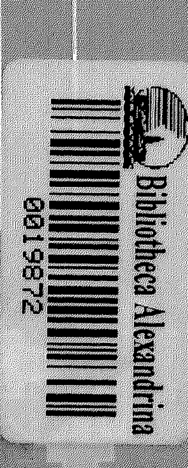
الإمام علي (ع)

ومشكلة نظام الحكم

د. محمد طي
استاذ في الجامعة اللبنانية

الغدير
بيروت ـ لبنان

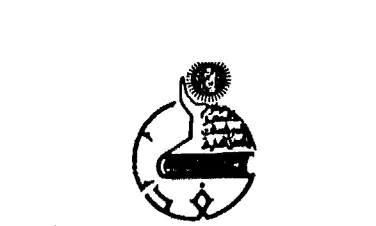




الإمام علي (ع)

ومشكلة نظام الحكم

بسم الله الرحمن الرحيم



الإمام علي (ع)

ومشكلة نظام الحكم

د. محمد طي
استاذ في الجامعة اللبنانية

الغدير
بيروت ـ لبنان

الطبعة الأولىٰ
١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م



حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري
هاتف: ٦٤٤٦٦٢ - ٠٣ - فاكس ٦٠١٠١٩ ص.ب ٢٤/٥٠ بيروت - لبنان

تقديم

يسرّ (مركز الغدير للدراسات الإسلامية) تقديم هذا الكتاب الجديد، ليضاف إلى المؤلفات الكثيرة، التي تناولت الإمام علي عليه السلام في حياته ونهجه، والتي تناولت النظم الإسلامية على وجه عام، آملاً أن يجد فيه قارؤه مادة جديدة.

يعالج المؤلف ـ وهو أستاذ حقوق متخصص ـ نظام الحكم الذي أقامه الإمام علي عليه السلام ويحدّد موقعه بين أنظمة الحكم، قديمها وحديثها، مناقشاً نقاط الضعف والقوة فيها، التي كشفتها التجربة البشرية عبر العصور.

وإذ يبيّن الكتاب أن الحلول، التي تقدم بها الإمام علي عليه السلام لمشاكل العلاقة بين الحاكم والمحكوم، حلول لم يمر عليها الزمن، بل هي تتجاوز ما انتجته الإنسانية جمعاء على هذا الصعيد منذ بدء قيام الأنظمة المعروفة حتى اليوم، فهو يؤكّد ما كان لهذه الشخصية الكبيرة من أبعاد إنسانية عظيمة لم يتح للمسلمين وللعالم أن يستفيدوا منها بشكل مباشر، الأمر الذي يفرض على الدارسين والباحثين من إختصاصيي هذا العصر، أن ينكبوا على آثارها ليكشفوا ما تحويه من فكر ونظم، كي توضع في تصرف الإنسانية دليلاً ونبراساً في ظلمة التردّي السياسي والأخلاقي، وفي أجواء التهديد بالفناء، الذي تحمله

مكتشفاتها، خاصة في مجال الأسلحة.

يقولون: لقد كان علي سابقاً لعصره، ونحن نقول إنه سابق لا لعصره فحسب، بل للإنسان في كل العصور.

نرجو الله تعالىٰ أن ينفع بهذا الكتاب قرّاءه الكرام، ويفتح لهم أفقاً جديداً للتعرّف على شخصية الإمام علي عليه السلام وفكره وعلى تراثنا الاسلامي الغني، وبالله وحده التوفيق.

مركز الغدير للدراسات الاسلامية

بيروت

المقدمة

لم تكن الأديان السماوية في يوم من الأيام أحكاماً خاصة بالعلاقات المباشرة بين الإنسان والخالق، متمثلة بالصلاة والصيام وما إليهما، كما يفهم العدد الأكبر من المفكرين العصريين في العالم، بل كانت نظماً تطال كل نواحي الحياة الإنسانية، سواء في جانبها الفردي، أو في جانبها الاجتماعي، ولعل هذا الأمر يظهر في الكتب السماوية بشكل لا لبس فيه، حيث يأمر الخالق جل وعلا بأعمال ونشاطات، لا يمكن أن تتم دون تنظيم، من مثل الأحكام المتعلقة بالدفاع أو بالأمور المالية أو إقامة العدل بين الناس؛ وهذا التنظيم لا يمكن أن يتم في شكله الكامل إلاّ في ظل سلطة تمارسه بنفسها. فإذا لم تقم هذه السلطة أو قامت ولم تكن متجاوبة مع التعاليم الإلهية، فإن هذه التعاليم تبقى تحت رحمة المصادفات. أما إذا قامت وكانت معادية فهي، بكل بساطة، تمنعها.

ومن هنا كانت ضرورة أن تقوم سلطة على أساس الأحكام الإلهية، فتنفذ هذه الأحكام، فلا تبقى حبراً على ورق.

ولعل أهم ما ترتكز عليه التعاليم السماوية مقاومة الظام. فالحاكم يجب أن لا يكون ظالماً، إذ يقول تعالى: ﴿**لا ينال عهدي الظالمين**﴾ (البقرة/ ١٢٤)،

والظالم هو من لا يحكم بما أنزل الله: **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الظالمون﴾** (المائدة/ ٤٥) أو يتعدى حدود الله: **﴿ومن يتعدَ حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾** (البقرة/ ٢٢٩).

والظلم، كما يتضح من آيات القرآن الكريم، أنواع: فمنه ظلم الإنسان نفسه، بمخالفة الأحكام الإلهية، ومنه ظلم الإنسان الآخرين، بالتعدي على حقوقهم، وهذا الصنف تزداد خطورته كلما كان الظالم صاحب سلطة. وبقدر ما تتسع سلطته بقدر ما يطال ظلمه أعداداً متزايدة من الناس، حتى إذا وصل إلى رأس الهرم، كان ظلمه شاملاً:

وقد عرفت الإنسانية أقسى أنواع الظلم في مراحل تاريخها المعروف، عندما كانت تقوم حكومات استبدادية، يتمتع فيها الحاكم، الملك أو السلطان أو الامبراطور، بسلطات مطلقة لا حدود لها، وهي تطال حياة المواطنين، إذ يمكن الحاكم زجهم في الحروب لتنفيذ أغراضه فيقتلون بأعداد هائلة، أو هو يقتلهم عندما يستاء منهم. وهي تطال الحريات بحيث يستطيع الحاكم مصادرتها عندما يريد، فيزج الناس في أعمال السخرة مرغمين، أو هو يستعبدهم لأتفه الأسباب، أو على الأقل يكمم أفواههم عن النقد ويمنعهم من العمل السياسي أو الفكري إلا لصالحه. وهي أخيراً تطال املاكهم بحيث يستطيع مصادرتها كلما احتاج إلى المال، أو انتقاماً أو لأية أسباب أخرى.

وقد عرفت هذه الحكوماتِ مناطق واسعةٌ من العالم، وكان الحاكم فيها يبرر سلطاته بالإدعاء بأنه إله، كما في مصر الفرعونية، أو أنه وكيل عن الإله، كما في «حضارات» بلاد الرافدين أو الصين أو الامبراطورية الرومانية.

ولكن الأديان السماوية إذ أتت بالتوحيد إلى هذه المجتمعات وغيرها، نسفت مشروعية صلاحيات الحاكم المتسلط لتحصر الالوهية بالإله الحق الواحد، ولتحصر الربوبية العليا به أيضاً.

فهي قد حصرت الألوهية بالله تعالى خالق المخلوقات، والذي سيصير

إليه الكون، وهي حصرت الربوبية العليا أيضاً بالله تعالى المدبّر الرازق فوق كل مدبّر ورازق.

وكما نسفت الأديان التوحيدية الأساس النظري لصلاحيات الحكام الاستبداديين، كما بينّا، حصرت السلطة بالله تعالى: ﴿**إن الحكم إلا لله**﴾ (يوسف/ ٤٠)، ﴿**قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير**﴾ (آل عمران/ ٢٦).

ولكن الله تعالى يفوّض هذه السلطة إلى حاكم، على أن لا يكون ظالماً فلا يمارس الظلم على عباده، محدداً له صلاحياته، ومبيّناً له حدوده. وباختصار، مكلفاً إياه بتنفيذ الأحكام الإلهية، بحيث لا يستطيع التصرف بأرواح الناس، لأن الحرب أصبحت مقنّنة بما يريده، الله وكذلك القتل، ولا يستطيع التصرف بالحريات، لأن الله منع الاسترقاق إلا لمن يؤسرون في حرب ضد الأحكام الإلهية. ولا يستطيع مصادرة الأموال، باستثناء الحقوق الشرعية المفروضة التي تؤخذ بالسهولة واليسر.

هذا النظام، جرت محاولات لتطبيقه، وكان ممن طبقّه الرسول الأكرم ﷺ. وقد أخذه الإمام علي عليه السلام عن الرسول ﷺ.

ونحن عندما نتناول نظام الحكم عند الإمام علي عليه السلام، فإننا نريد أن نتناول نظام الحكم الإسلامي نفسه، ذلك لأن الإمام علياً عليه السلام كان التلميذ الأمين للرسول ﷺ، وهو الذي تمثّل الإسلام فكان الإسلام مجسداً في لحم ودم لا يعرض له الزلل والخطأ.

أما لماذا اخترنا النظام عند علي عليه السلام، ولم نختر النظام كما أقامه الرسول ﷺ، فذلك لأن الإمام سار أولاً على خطى الرسول وطبّق تعاليمه، ثم لأن طريقة حكم الرسول ﷺ ليست واضحة بما فيه الكفاية لنا، نظراً لتضارب الروايات وتناقض الأحاديث المنسوبة للنبي ﷺ، الأمر الذي لا يؤمن معه، لا من انعدام الدقة وحسب، بل ومن الخلط ومن الاوهام والزلل.

وأما لماذا لم نختر غير عهد الإمام علي عليه السلام من العهود الإسلامية، فلأن هذه العهود لم يكن أي منها مطابقاً للآخر، فعهد حكم «الخلفاء الراشدين» ليس متماثلاً، ثم هو في خطوطه العريضة مختلف عن حكم الأمويين والعباسيين، ثم إن حكم الخلفاء وحكم الأمويين والعباسيين مختلفان عن حكم المماليك، وهذه الأنظمة جميعاً مختلفة عن حكم العثمانيين وهكذا... فأي هذه الأنظمة هو الحكم الإسلامي؟

يدرس فريق من المفكرين الموضوع على أساس أن هذه الأنظمة إسلامية. وهذا درس للواقع التاريخي كما كان أو كما تصوّروه، مع بعض التلوين الديني المسقط من قبلهم، أو بدونه. وهذه الدراسة لا بد أن تكون منطلقة من الإقرار بأن الإسلام لم يأت بأحكام دقيقة واضحة، بحيث أصبح ينطبق حتى على حكم المغامرين والسفاحين والأشقياء.

ويدرس فريق آخر هذا الموضوع، ولكن من منطلق معياري، منطلق ما يجب أن يكون، ولكنه يرجع إلى عهود ينتقيها دونما ضابط أو معيار مقبول.

أما نحن هنا، فإننا نختار عهداً، لا يمكن لأحد من المسلمين أن يعتبره غير إسلامي، عهد ذلك الرجل الذي كان من سبقه من الخلفاء يعود إليه في المعضلات ويقول أحياناً: «لولا علي لهلك عمر».

ثم إننا إذا قسنا تلك العهود، بعهد الإمام، وفي ضوء المعايير التي اكتشفتها الإنسانية بعد قرون من الدم والتضحيات، تبين لنا أنه كان أكملها. والدليل هو أن من سبق الإمام كان يعود، إذا أخطأ روجع في خطأه، إلى النهج الذي سيسلكه الإمام فيما بعد.

هذا بالإضافة إلى أن عهد الإمام كان أخصب العهود بالمشاكل الداخلية التي تفجرت بعد حكم عثمان بن عفان، الأمر الذي فرض وضع حلول لها، جعلت ما خلّفه الإمام علي عليه السلام في مجال الفلسفة السياسية ونظام الحكم، هو الأكثر شمولاً.

في ضوء ما سبق سوف نحاول، في الصفحات التالية، أن نتلمس نظام حكم الإمام، بأدواتنا المحدودة على كل حال، لنتعرف، كما أشرنا إلى نظام الحكم الإسلامي الصحيح، الذي يشكل من باب أولى نظام الحكم التوحيدي الحق، وسوف نتناول طريقة تعيين الحاكم وصلاحياته والنظام الإداري، مقارنين ذلك بالأنظمة القديمة والعصرية ما أمكننا ذلك، لعلنا نستطيع في النهاية أن نتفهمه بشكل أدق وندرس إمكانية الاستفادة منه اليوم، ونحن نعتذر مقدماً من كل تقصير أو خطأ، يمكن أن يعزى إلى قصور مداركنا ووسائل عملنا، تجاه هذا الإنسان العظيم.

والله ولي التوفيق

المؤلف



الفصل الأول

الوصية

الحكم هو ممارسة للسلطة على الناس. والسلطة هي القابلية أو القدرة على فرض الإرادة على الآخرين. هذه القابلية أو هذه القدرة يمكن أن تنشأ من مصدر مشروع منسجم مع القانون أو من مصدر خارج إطار المشروعية، فتتخذ شكل القوة. وقد عرّف العديد من المفكرين السلطة بأنها «ممارسة نشاط ما على سلوك الناس». وهكذا يرى جيرهارد ليبهولز في السلطة القدرة على فرض الإرادة الخاصة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على كائنات بشرية»[1].

أما مصدر السلطة فيراه بعض الباحثين بشرياً بينما يراه بعض آخر إلهياً[2].

(١) راجع جان مينو، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة ج يونس، منشورات عويدات بيروت باريس ١٩٨٢. راجع كذلك

G.Burdeau, Droit constitionnel et institutions politiques L.G.D.J. Paris 1977. P.18, et suiv.

(٢) V.A.Hauriou et autres. Dr. Constitutionnel éd. Montchrestien Paris 1975, P.106 et suiv. ERG. Burdean op. cit. p124 er suiv.

أما الذين يرون مصدر السلطة في البشر، فيختلفون في تحديد الهيئة البشرية التي تمتلك هذه السلطة. فمنهم من يرى أن هذه الهيئة هي الشعب، أي الجيل الحاضر من الناس، الذي يفوضها إلى الحكام. ومنهم من يرى أن هذه الهيئة هي الأمة بماضيها وحاضرها ومستقبلها، وهي تفوض السلطة بواسطة الجيل الحاضر، غير أن بعضاً ثالثاً يرى أنها يمكن أن تفوَّض، أو أن تؤخذ بطريقة أخرى، وهذا رأي مؤيّدي الاستبداد الملكي أو غير الملكي.

أما الذين يرون أن مصدر السلطة إلٰهي، فهم فريقان:

الأول: يعتقد أن الله لا يرضى بأن يبقى الناس هملاً لما في ذلك من ضرر ناجم عن الفوضى والتناحر. لذلك فإن العناية الإلٰهية تقضي بوجوب قيام السلطة، لكنها تفوّض إلى الناس أمر إقامتها، وهكذا يكون اختيار الناس للحاكم كاشفاً عن إرادة الله. وهذا الرأي يأخذ به بعض علماء السنة من المسلمين كالابجي والجرجاني والرازي وغيرهم. فقد جاء في شرح المقاصد أن «اختيار أهل البيعة للإمام دليل لنيابة الله ورسوله له وأن «البيعة إمارة دالّة على حكم الله ورسوله بأمانة صاحب البيعة به»[١].

ويتساءل الرازي في «الأربعين في أصول الدين»: لِمَ لا يجوز أن يكون اختيار الأمة شخصاً يكشف عن كونه نائباً لله تعالى؟[٢].

أما الفريق الثاني فيرى أن الله يعين الحاكمين، وهذا رأي الشيعة الذين يؤمنون أن الله أمر النبي ﷺ بالإيصاء إلى علي بن أبي طالب عليه السلام.

ضرورة السلطة:

لم يعارض مسألة قيام السلطة إلا شذاذ من الناس عبر التاريخ هم الفوضويون (حسب التسمية الحديثة). وقد عرف التاريخ الإسلامي منهم

---

(١) ج ٥، ص ٢٥٦.

(٢) ص ٤٣٩.

الخوارج، الذين رفضوا وجود الإمارة جملة، ولكن العلماء المسلمين ردّوا بأن الإمامة واجبة بالعقل أو بالنقل واتفقوا على ضرورتها. وكان علي عليه السلام من أوائل من أرسوا هذا المبدأ في نقاشه مع الخوارج حيث رد على شعارهم «لا حكم إلا لله» و «لا إمارة إلا لله».

وقد صاغ علي المبدأ بقوله عليه السلام: «نعم لا حكم إلا لله ولكن هؤلاء يقولون: «لا إمرة إلا لله». وأنه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الأجل ويجمع به الفيء ويقاتل به العدو ويأمن به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح برّ ويستراح من فاجر»[١].

وهذا تأكيد للحديث الشريف الذي يحث الناس على الائتمام بإمام وإلا كانوا جاهليين، حيث يقول صلى الله عليه وآله: «من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية»[٢].

كيف تقوم السلطة:

تقوم السلطة ابتداء في العادة، إما بالقهر والغلبة[٣] وإما بالتراضي بحيث يسلم المجموع لرجل أو لمجموعة، فتتولى الحكم والإدارة، فتعطي الأوامر ويطبقها الناس[٤].

وقد قامت سلطة الرسول صلى الله عليه وآله أساساً على التراضي في «عهد»[٥] أبرم بينه وبين أهل المدينة في العقبة، ثم وضع الرسول فيما بعد وثيقة لتنظيم العلاقة مع سائر فئات السكان في المدينة كما هو معروف. إلا أن اليهود هناك لم

---

(١) نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد، دار الرشاد الحديثة، م ١، ج ٢، ص ٢١٥.

(٢) الكليني، روضة الكافي، ج ٨، ص ١٢٩، راجع كذلك مسند أحمد بن حنبل ٤/٩٦.

(٣) راجع ابن خلدون، المقدمة، دار الكفر، ص ١٠٤، أو ما بعدها.

(٤) راجع J.J.Rousseau, Du contrat social, Aubier 1943, P.8, et suiv.

(٥) راجع ابن هشام، السيرة النبوية، دار الجيل، ج ٢، ص ١٠٦.

يلتزموا، فجرت المعارك التي أدت إلى إجلائهم منها.

أمّا تداول السلطة فإنه يخضع لقواعد خاصة متباينة من دولة إلى دولة، ومن بيئة إلى بيئة، فهي أحياناً تنتقل بشكل وراثي كما يجري في الممالك والسلطنات والامبراطوريات عادة. وهي أحياناً تنتقل باختيار الناس كما في الأنظمة الديمقراطية والاوليغارشية. ولعل الطريقة الأولى هي التي سادت الدول في معظم فترات التاريخ، بينما لم تعتمد الثانية إلاّ نادراً وخاصة في العصر الحديث. إلا أنه في الحالتين كانت تقوم أحياناً حركات تمرّد تؤدي إلى نقل السلطة بالقوة.

وقد عرف التاريخ الإسلامي، بعد وفاة الرسول ﷺ، انتقال السلطة بالاختيار هنيهة قصيرة لتعتمد القوة والوراثة عبر القرون المتطاولة.

وكان كل يسوّغ سلطته أو يسوغها له فقهاؤه على أنّها منسجمة مع الشرع الحنيف. إلا أن الخلاف الأساسي الذي أحدث الشرخ، أو قل هو نتج عن الشرخ في صفوف المسلمين، هو الخلاف حول ما إذا كان الرسول ﷺ أوصى لأحد بالخلافة من بعده أو لم يوص بها. وفي حال أنه أوصى فما هي القيمة الحقوقية للوصية، هل هي ملزمة للمسلمين أم لا؟

الخلافة عند علي:

يؤكد علي أن الخلافة تقوم على أساس مبدأ الوصية وأن الوصية في أهل البيت النبوي، ولكنه يقترح، في حال التنكر من قبل المسلمين، بديلاً احتياطياً يقوم على اختيار من تتوفر فيه ميزات معينة.

الوصية:

يرى بعض المفكّرين أن تمسك الإمام بالوصية له من قبل الرسول ﷺ كان مسألة صعبة للغاية، وذلك لأنه كان يسحب الشرعية من خلافة من سبقوه، أبي بكر وعمر وعثمان، الأمر الذي كان من شأنه أن يحدث بلبلة شديدة في

أوساط المسلمين، لا يستفيد منها في ذلك الظرف إلا أعداء الإسلام. وقد أكّد الشريف المرتضى في كتابه «الشافي»[1] هذا الأمر بقوله: «إن جُلّ أصحابه (علي) وجمهورهم كانوا معتقدين بإمامته بالاختيار، ومن الوجه الذي اعتقدوا منه إمامة الثلاثة المتقدمين عليه به.

ولهذا كان الإمام يكثر من الاحتجاج بأن الذين بايعوه هم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان. فقد ورد مثلاً في كتاب وجّهه إلى معاوية: «أنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه...»[2].

ولكن هذا لم يمنع الإمام من الإشارة إلى الوصية بين الحين والحين منعاً من طمسها، وتأكيداً لكونها الطريقة العادية لتولي الخلافة. فقد ورد في إحدى خطبه قوله: «لا يقاس بآل محمدﷺ من هذه الأمة أحد... ولهم حق الولاية وفيهم الوصية والوارثة»[3].

كما جاء عن رسول اللهﷺ: «يا علي إن الله عز وجل أمرني أن أوليك ولا أقصيك»[4].

وجاء: «وأنه أوصى إلي دون أصحابه وأهل بيته».

وورد عنه أيضاً: «أنا سيّد الوصيين»[5].

وقد أكد علي وصايته في معرض إشارته إلى اختلاف الفِرَقِ حول ما يجري على الساحة الإسلامية، حيث يقول: «فيا عجباً ومالي لا أعجب من خطأ

---

(١) الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة، مؤسسة الصادق، طهران ط ٢، ١٤١٠، ج ٢، ص ١٥٦.

(٢) شرح نهج البلاغة، دار الرشاد الحديثة، م ٣، ج ١٤، ص ٣٠٠.

(٣) نفس المرجع م ١، ج ١، ص ٤٥ و ٤٦.

(٤) نهج السعادة، ج ٨.

(٥) نهج البلاغة مذكور أعلاه، م ٤، ص ٥٥٨.

هذه الفِرَقِ على اختلاف حججها في دينها، لا يقتصّون أثر نبي ولا يقتدون بعمل وصي»[1].

ثم هو يجمع الوصاية والوراثة في نص واحد في حديث الدار عن لسان النبي ﷺ: «أنت أخي ووارثي ووصيي وخليفتي من بعدي»[2].

وأخيراً فإنه في وصيته إلى ابنه الحسن عليه السلام أكّد أن رسول الله ﷺ أوصى إليه ودفع إليه أشياءه الخاصة: الكتب والسلاح ليجري تناقلها من إمام إلى إمام وذلك إذ يقول: «يا بني أمرني رسول الله ﷺ أن أوصي إليك وأن أدفع إليك كتبي وسلاحي كما أوصى إلي رسول الله ﷺ ودفع إلي كتبه وسلاحه»[3].

على أن الإمام يستخدم أحياناً لفظ «الوراثة» كما رأينا وكما في الكثير من الأمثلة، معلناً أنه وارث رسول الله ﷺ فيقول مثلاً: «والله إني لأخوه ووليه وابن عمه ووارثه. فمن أحق به مني؟» ومؤكداً أن ما ورثه قد حُرِم منه: «فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى، أرى تراثي نهباً»[4].

هذا مع العلم أن قواعد الوراثة الشرعية لا تعطيه هذا الحق، فهو لا يمكن أن يكون وارث ما يخلفه الرسول من أموال مادية، لأن الوارث هو فاطمة عليها السلام على رأي الإمامية، وفاطمة والعباس عمه على الرأي الآخر. وهذا ما يدفع حجّة من يمكن أن يدعوا أنه يقصد الإرث المالي.

ولما كان من جهة أخرى ليس وارثاً للنبوة، باعتبار محمد ﷺ خاتم النبيين والرسل، فيبقى أنه وارث مقام محمد في الناس، المتمثل بالمرجعية

(١) نهج البلاغة: م ٢، ج ٦، ص ١٣٣.
(٢) نهج السعادة م ٢، ص ٤٩٠ و ٤٩٢، راجع أيضاً الطبري ج ٢، ص ٦٣، كنز العمال ج ٦، ص ٣٩٥، ٣٩٧، ٤٠١، ٤٠٨ عن ابن جرير والضياء والمقدسي وابن إسحاق وابن أبي حاتم وابن مردويه وأبي نعيم.
(٣) نهج السعادة: ج ٧، ص ١٥٩.
(٤) نهج البلاغة: مذكور سابقاً، م ١، ج ١، ص ٥٠.

الفكرية والسياسية، أي المرجعية الدينية بشقيها الروحي والاجتماعي السياسي.

وقد يرد البعض أن ما ورثه علي هو الخاتم والسلاح والكتب فتكون الوراثة في هذه الأشياء.

ولكننا لو سلمنا بذلك، يحق لنا أن نسأل: لماذا خصه الرسول بهذه الأشياء دون غيره من الناس وخاصة عمّه العباس؟ ولماذا لم تأته عن طريق فاطمة كوارثة شرعية لأموال الرسولﷺ، وهذا أمر يؤكده بقوله إنه هو شخصياً وارثه.

فالأصوب هو أنه خصه بها بسبب الوضع الخاص والمهمة الخاصة التي أعده لها. فما هي هذه المهمة؟

قد يرى البعض أنها مهمّة تعليمية فقط.

ولكن لو كان الأمر كذلك لاقتصر على الكتب دون السلاح والخاتم. أما وأنهﷺ أعطاه هذين الأخيرين فإن المهمة تمسي سياسية قتالية إلى جانب كونها تعليمية وروحية.

نفي النص على الوصية:

ولكن بعضاً ينفي أن تكون هناك وصية، ناسباً القول حيناً إلى الإمام نفسه أو إلى غيره من منافسيه حيناً آخر.

فقد ورد عن لسان الإمام، كما يروي بعضٌ أنه قال: «لو عهد إلينا رسول الله عهداً، ولو قال لنا قولاً لجادلنا عليه حتى نموت ولن يسرع أحد قبلي إلى دعوة حق وصلة رحم»[1].

والواضح من هذا القول أنه لا يدلّ على عدم الوصية لعلي، بل على حق مزعوم لآخرين عند علي، والدليل ما ورد في آخر الكلام من «دعوة حق وصلة

(١) رواه عبد الفتاح عن المقصود في مؤلفه الضخم عن «الإمام علي بن أبي طالب» ج ١، ص ٢٦٤.

رحم»، الذي لا يمكن أن يعني مطالبة بحقه، بل مطالبة له من قبل آخرين بحق يدعون عنده، وهؤلاء الآخرون هم ممن تجب عليه صلة رحمهم.

ولعل ما يؤكد ما ذهبنا إليه ورود القول في كتاب «تمام نهج البلاغة» الذي أعدّه السيد صادق الموسوي، وذلك عندما جيء بالإمام ليبايع أبا بكر، حيث يقول:

. . . يا معشر المهاجرين، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم، وتدفعون أهل بيته عن مقامه في الناس وحقه.

. . . يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس برسول الله ﷺ، فنحن أهل بيت النبوة، ومعدن الحكمة، وأمان أهل الأرض، ونجاة لمن طلب، ونحن أحق بهذا الأمر منكم.

أما كان فينا القارىء لكتاب الله . . فلا تتبعوا الهوى فتضلوا عن سبيل الله فتزدادوا من الحق بعداً.

لم يسرع أحد قبلي إلى دعوة حق وصلة رحم وعائدة كرم . . . إن لنا حقاً فإن أعطيناه أخذناه، وإلا ركبنا أعجاز الإبل وإن طال السرى، لو عهد إلينا رسول الله ﷺ عهداً لجالدنا عليه حتى نموت، ولو قال لنا قولاً لأنفذنا قوله على رغمنا»[1].

وقد ورد هذا الحديث في كتاب «نهج السعادة» للشيخ المحمودي م ١، ص ٤٩.

---

(١) تمام نهج البلاغة، الدار الاسلامية ط ١ ــ ١٤١٤ ص ٣١٠. حيث تم جمع روايات شرح منهج البلاغة، مذكور أعلاه، م ١، ج ١، ص ٦٥. وكذلك رواه والطبري، مذكور أعلاه ج ٣، ص ٣٠٠ وكذلك كنز العمال للمتقي الهندي، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣، م ٥، ص ٦٥٦.

كما ورد عن لسان السيدة عائشة رد على القائلين بالوصية لعلي عليه السلام، يقول:

«متى وصّى ومن يقول ذلك»؟

فقيل: «إنهم يقولون».

فقالت: «من يقوله؟ لقد دعا بطست ليبوّل وأنه لبين سحري ونحري فانخنث في صدري فمات وما شعرت»[1].

وهذا الحديث يشكو من نقاط ضعف ظاهرة.

أولاها: أن شاهد النفي لا يمكن له أن ينفي بالمطلق حصول واقعة، إلا إذا كان ملازماً لمن تتعلق به الواقعة ليلاً ونهاراً طيلة حياته، أو على الأقل طيلة الفترة التي كان من الممكن أن تحصل فيها الواقعة، أو كان معنياً شخصياً بالواقعة، وهذا أمر غير حاصل في هذا المجال، لأن السيدة عائشة غير معنية من جهة ثم هي لا تلازمه إلا يوماً كل بعضة أيام لأنه صلى الله عليه وسلم كان له نساء أخريات.

ثانيتها: أن السيدة عائشة حصرت مهلة الوصية في الدقائق الأخيرة التي سبقت وفاته صلى الله عليه وسلم، وقالت إنه صلى الله عليه وسلم حينها دعا بطست، وكأن زمن الوصية لا يجوز أن يكون غير الوقت الذي دعا فيه بالطست، إضافة لما في إيراد واقعة التبول من مساس بالرسول لا داعي له.

ثالثتها: القول بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم مات بين سحر السيدة عائشة ونحرها، الذي يتناقض مع قول الإمام علي عليه السلام الذي جاء فيه: «... ولقد قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن رأسه لعلى صدري ولقد سألت نفسه في كفي

(١) نهج البلاغة: مذكور أعلاه، م ٢، ص ١٣٣.

فأمررتها على وجهي ولقد ولّيت غسله ﷺ والملائكة أعواني. . . فمن ذا أحق به مني حيّاً وميتاً؟»[1].

رابعتها: أن السيدة عائشة مهما علا مقامها لا يجوز أن تكون شاهداً في أمر يخص علياً عليه السلام إلا إذا كان لصالحه، وذلك بسبب العداء الذي كانت تكنّه لعلي عليه السلام، والذي انفجر يوم الجمل حرباً ضروساً أزهقت فيها أرواح عدة عشرات من ألوف المسلمين حسب المصادر[2]. كل ذلك في محاولة لصرف الأمر عن علي عليه السلام بعد أن بويع له، وهذا ما تهون معه محاولة نفي الوصية لصرف هذا الأمر. وبعد كل هذا فإننا لا نرجح أن يكون الحديث صادراً عن أم المؤمنين حقيقة، بل منسوباً إليها زوراً.

أما المصدر الثالث لنفي الوصية فهو قول منسوب إلى عمر بن الخطاب قيل إنه وجّهه إلى علي عليه السلام شخصياً ورد فيه: «. . . لقد خرج رسول الله ﷺ والأمر محبس وليس لأحد فيه ملمس. . . لم يسيّر فيك قولاً ولم يستنزل فيك قرآناً ولم يبرم في شأنك حكماً. . ولعمري إنك أقرب إلى رسول الله قرابة ولكننا أقرب إليه قربة، والقرابة لحم ودم، والقربة روح ونفس، وهذا فرق عرفه المؤمنون ولذلك صاروا إليه أجمعين»[3].

وهذا الحديث بين التهافت، لأنه لا يراعي أن عمر نفسه لم يكن يحق له أن يقول: إنه أقرب قربة إلى رسول الله ﷺ من علي عليه السلام، لأن علياً عاش في بيت رسول الله ﷺ، وترعرع وتعلم، وكان يحامي عن الرسول بيده وجسده عندما كان يفرّ الآخرون، إضافة إلى تصريحات الرسول ﷺ

---

(١) نفس المرجع.

(٢) راجع تاريخ الطبري م ٢، ص ٤٣٣ حيث ورد أن ابن عباس قال: أن السيدة عائشة لم تكن تقدر أن تذكر علياً بخير إذ روت حادثة خروج رسول الله ﷺ يقصد بيتها ليتطيب من مرض موته قائلة: خرج رسول ﷺ بين رجلين من أهله، احدهما الفضل بن العباس ورجل آخر. «وكان الرجل الآخر علي بن أبي طالب فلم تذكره.

(٣) عبد المقصود السقيفة: ص ٢٨٠.

المتكررة بكون علي منه، كما ورد مثلاً عندما أرسله لإبلاغ سورة براءة، وعندما أعطاه الراية يوم خيبر.

ثم إن الحديث مشكوك فيه حتى من الناحية اللغوية، لورود ألفاظ ليس من السهل التسليم بأن عمر أو غيره كان يستعملها في ذلك العصر، من مثل إيراد الروح والنفس معاً.

ثم أن الراوي لم ينقل لنا رد علي على عمر، حتى نعرف ما إذا كان قد سلّم له أم لا، على فرض صحة الرواية.

وهناك كلام منسوب إلى عمر عندما طعنه أبو لؤلؤة، وطُلِبَ إليه أن يعهد إلى أحد المسلمين بالخلافة بعده حيث يقول: «إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني، وإن أدع فقد ودع من هو خير مني»[1].

وهذا الحديث إن صحت نسبته إلى عمر فهو يأتي في سياق موقف عمر من منع الوصية، والذي عبر عنه عندما دعا النبيﷺ بكتف ودواة ليكتب للمسلمين «كتاباً لن يضلوا ما تمسكوا به»، حيث قال عمر: «أن النبي غلبه الوجع. وروى البعض أنه قال: أنه ليهجر، حسبنا كتاب الله، فتنازع القوم عند النبيﷺ، الأمر الذي صرفه عن كتابة الكتاب[2]، ولعله خشي الفتنة، حيث سيقول البعض أنها وصية باطلة لغلبة الوجع، أو للهجر، بينما سيتمسك بها الآخرون.

وأخيراً هناك القول المسنوب لأبي بكر مخاطباً به عبد الرحمن بن عوف في أواخر أيامه، والذي جاء فيه: «... وأما الثلاث اللواتي وددت أني كنت

(١) ورد في البخاري أحكام ٥١ ومسلم إمارة ١١، ١٢ وأبي داود امارة ٨ والترمذي متن ٤٨.

(٢) راجع طبقات ابن سعد م ٢، ج ٢ ص ٣٦، وراجع الطبري تاريخ الأمم والملوك، مؤسسة الأعلمي ج ٢، ص ٤٣٦.

سألت رسول الله ﷺ عنهن، فوددت أني سألته فيمن هذا الأمر فكنّا لا ننازعه أهله. . . »[1].

وهذا الحديث إن صح هو الآخر، فربما يعني أن أبا بكر كان أقنع معارضي خلافة علي لو أن حديثاً صريحاً صدر من النبي بالوصية لعلي بعد سؤاله بشكل لا يدع مجالاً للشك.

وفي مطلق الأحوال فإن الأحاديث المنسوبة لأبي بكر وعمر في هذا الموضوع، إن صحت، مع وجود الأحاديث المتواترة الدالة على الوصية لعلي، قد تدل على أنهما لم يعرفا بوجود وصية علنية موثّقة أمام الملأ بما لا يدع مجالاً للإنكار ولا للجحود.

على أن الأحاديث والمواقف التي تثبت الولاية والوصاية والوراثة والخلافة لعلي، والتي تؤكد صحة نسبة الأحاديث التي وردت إلى علي عليه السلام وتعضدها، أحاديث ومواقف كثيرة جداً ومشهورة، وهي إذ تثبت ذلك فإنما تثبت مبدأ الوصية لا الوصية وحدها.

أما الأحاديث فمن أبرزها:

١ ــ **أحاديث الولاية**: وأهمها حديث غدير خم حيث جمع الرسول ﷺ الناس بعد منصرفهم من الحج فأمر بردّ من تجاوز ذلك المفترق وبحبس القادم حتى تكاملوا، فقام فيهم خطيباً فقال: «أيها الناس، يوشك أن أدعى فأجيب وإني مسؤول وإنكم مسؤولون فماذا أنتم قائلون؟».

قالوا: «نشهد أنك بلّغت وجاهدت ونصحت فجزاك الله خيراً».

قال: «ألستم تشهدون أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن جنته حق، وأن ناره حق، وأن الموت حق، وأن البعث حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور».

---

(١) نهج البلاغة، مذكور أعلاه، م ١، ص ١٣٠ ــ ١٣١.

قالوا: «بلى نشهد بذلك».

فقال: «اللهم أشهد، اللهم أشهد، اللهم أشهد».

إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه أينما دار... وإني سائلكم حين تردون علي الحوض: كيف تخلفوني فيهما: الثقل الأكبر، كتاب الله عز وجل سبب طرفه بيد الله تعالى وطرفه بأيديكم فاستمسكوا به ولا تضلوا ولا تبدوا، وعترتي أهل بيتي فإنه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض».

وقد روى هذا الحديث على ما أحصاه الشيخ الأميني في الجزء الأول من كتاب الغدير، من الصحابة مائة وعشرة، ومن التابعين أربعة وثمانون وثلاثمائة وسبعة وخمسون من العلماء، معظمهم إن لم يكن جميعهم من علماء السنة.

وقد اختلفت الآراء في تفسير الحديث، لكن جمع الناس وإبلاغهم إياه، في الطريقة التي حصلت من إرجاع من تقدم وانتظار من تأخر، إنما يدل على أنه أمر عظيم يتجاوز المسائل المطروحة من تفسير كلمة «المولى» بالصهر وابن العم والعتيق والصديق، إذ من غير المعقول أن يوقف الرسول ﷺ الناس في حر الهجير ليقول لهم: أن علياً هو ابن عمه أو صهره أو أي شيء آخر مما ورد، كما أن ألفاظ الحديث، من مثل موالاة الله لمن والاه ومعاداته لمن عاداه ونصره من نصره وخذلانه من خذله وإدارته الحق معه حيث دار، إنما تدل على أن المسألة ذات علاقة بولاية أمور المؤمنين، وما سوف تجره من مشاكل سيكون علي طرفاً فيها.

وأخيراً فإن التفاسير التي وردت على الآية ٦٧ والآية ٣ من سورة المائدة تبين ما ذهبنا إليه، إذ تقول الأولى: **﴿يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم**

الكافرين﴾، وقد فسّرت على أنها أمر للرسول بأن يبلغ المسلمين ولاية علي بن أبي طالب مهما كان الموقف منها.

وتقول الثانية بعد إبلاغهم الأمر: ﴿... **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾.

هذا وقد تكرر تأكيد ولاية علي عليه السلام على كل مؤمن ومؤمنة في مناسبات عديدة حيث يقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم[1]:

«أنت وليي في الدنيا والآخرة».

«أنت ولي كل مؤمن بعدي».

«من كنت وليه فإن علياً وليه».

«إنه وليكم بعدي».

«أنت ولي المؤمنين بعدي»

«من كنت وليه فهو (علي) وليه».

«فإنه مني وأنا منه وهو وليكم بعدي».

٢ ـ أحاديث الوصاية والاخوة:

فقد ورد في خطاب لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في المدينة قوله: «لا ألفينكم بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، فتلقوني في كتيبة كبحر السيل الجرّار، ألا وأن علي بن أبي طالب أخي ووصيي، يقاتل بعدي على تأويل الكتاب، كما قاتلت على تنزيله»[2].

(١) راجع الترمذي مناقب / ١٩، ومسند أحمد بن حنبل/ ١/ ٣٣١، و ٤/ ٤٣٨، و ٥/ ٢٥٦، و ٣٥٠ و ٣٥٨ و ٣٦١.

(٢) الصواعق المحرقة لابن حجر، ص ١٤٩، وتاريخ ابن كثير ٥/ ٢٠٩، ومستدرك الحاكم ٣/ ١٠٩.

٣ ــ أحاديث الخلافة:

إضافة إلى ما رواه علي عليه السلام عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فقد قال له الرسول عند توجّهه إلى تبوك في السنة التاسعة للهجرة: «أنه لا ينبغي لي أن أذهب إلاّ وأنت خليفتي»[١].

٤ ــ أحاديث المنزلة:

«أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنه لا نبي بعدي»[٢].

«إنه منّي وأنا منه»[٣].

«ومثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلّف عنها غرق»[٤] (ورأس أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو علي بن أبي طالب).

أما المواقف فمن أهمها:

١ ــ **المؤاخاة:** حيث آخى الرسول بين المهاجرين والأنصار فرداً من هنا وفرداً من هناك وآخى بين نفسه وبين علي بن أبي طالب وذلك غداة الهجرة.

٢ ــ **نوم علي مكانه صلى الله عليه وآله وسلم يوم هجرته:** بعد أن اجتمع فتيان قريش لاغتيال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

٣ ــ **دفاع علي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:** يوم أحد ويوم حنين بعد أن نكص أجلاّء الصحابة.

---

(١) الصواعق المحرقة مذكور أعلاه.

(٢) البخاري، فضائل أصحاب النبي/ ٩ الترمذي مناقب/ ٢٠ ابن ماجه مقدمة/ ١١، مسند ابن حنبل ١/ ١٧٠ ــ ١٨٥ و ٣/ ٣٢.

(٣) سنن الترمذي، مناقب ٢٠ وسنن ابن ماجه، مقدمة ١١ ومسند أحمد بن حنبل ٤/ ١٦٤ و ١٦٥.

(٤) راجع من بين عدد كبير من المؤلفات القندوزي الحنفي، ينابيع المودة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ج١، ص٢٦.

٤ ـ **المباهلة**: حيث جمع رسول الله ﷺ تحت الكساء عليّاً وفاطمة وحسناً وحسيناً إليه، بعد أن دعا وفد نجران للمباهلة، وذلك استجابة لأمر الله في الآية ٦١ (آل عمران) التي تقول: **﴿فمن حاجّك فيه من بعدما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين﴾**.

فكانت عبارة أنفسنا في الآية تعني الرسول ﷺ وعلياً عليه السلام. فلماذا لم يأتِ بغير علي ليكون معه ويعتبره من «أنفسنا»؟

٥ ـ **تزويج علي من فاطمة** عليها السلام: بعد أن رفض الرسول ﷺ تزويج فاطمة من كل الذين طلبوها من أكابر الصحابة، وزوجها علياً ليكونا أبوي عترته ﷺ.

٦ ـ **استخلافه على المدينة**: وذلك أثناء غزوة تبوك حيث، خلفه على أهله أي على نسائه وعلى المدينة وقال له: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنه لا نبيّ بعدي».

٧ ـ **تحميله براءة**: ذلك أنه ﷺ كان قد أرسل أبا بكر ليحج بالناس، وحمّله سورة براءة إنذاراً للمشركين. ولكن الوحي جاءه وأمره بغير ذلك فأرسل علياً بها واعتذر لأبي بكر بقوله: «إنه لا ينبغي أن يؤديها إلاّ أنا أو رجل مني»[1].

٨ ـ **مبارزته** عليه السلام **عمراً يوم الخندق**: عندما اقتحم عمرو بن عبد ود الخندق على المسلمين، وأخذ يتبختر طالباً المبارزة، لم يستجب إلا علي عليه السلام، فيما كان الرسول ﷺ يندب أصحابه فلا يتحرك أحد غيره ثلاث مرات. فلما برز له: قال رسول الله ﷺ: لقد برز الأيمان كله إلى الكفر كله».

٩ ـ **في وقعة خيبر**: بعد أن أمّر الرسول ﷺ أكابر الصحابة لفتح أول الحصون اليهودية وفشلوا، وكان منهم أبو بكر وعمر، قال رسول الله: «لأعطين

---

(١) نهج البلاغة م ٢، ج ١٠ ص ٥٦٩. راجع كذلك القندوزي الحنفي، ينابيع المودة، مؤسسة الأعلمي، بيروت ج ١، ص ٨٦.

الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، كرّاراً غير فرّار، يفتح الله على يديه»، ودعا في اليوم التالي عليّاً وأعطاه الراية. وعندها سأله علي: «أأكون في أمرك كالسكة المحماة في الأرض أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب؟». فقالﷺ: «بل الشهد يرى ما لا يرى الغائب»[1]، وهذا تفويض يدل على مقدار الثقة المطلقة بعليعليه السلام.

١٠ ــ **الكتف والدواة**: أثناء مرض رسول اللهﷺ أفاق من إغماءة أصابته فقال: «ائتوني بدواة وكتف لأكتب لكم كتاباً لا تضلّوا بعده أبداً»، ثم أغمي عليه، وقام من يلتمس له ما طلب. فقال عمر: «ارجع فإنه غلبه الوجع»، وقيل قال له: «فإنه يهجر حسبنا كتاب الله»، فرجع، ولما أفاق النبيﷺ قال له بعضهم: «ألا نأتيك بالكتف والدواة؟».

فقالﷺ: «أبعد الذي قلتم...؟ ولكني أوصيكم بأهل بيتي خيراً وأعرض بوجهه عن القوم فنهضوا»[2].

من هذا الحديث يتضح أن الرسولﷺ عرف ما قصد إليه الرافضون، وأدرك أنه حتى لو أوصى عندها، فإنهم لن يلتزموا جميعاً لورود التشكيك بقدراته العقلية.

أما موضوع الوصية العتيدة فيظهر من قوله: «أوصيكم بأهل بيتي خيراً»، الأمر الذي يؤكد أن الوصية كانت في أمر يخص أهل بيته، وهذا الأمر كما يبدو من القرائن هو ولاية أمور المسلمين، أو على الأقل عدم إذلال أهل بيت النبيﷺ أو قتلهم كما سيحصل فعلاً.

وقد اعترف عمر بن الخطاب لعبد الله بن عباس في حديث بينهما قال له فيه: «يا ابن عباس... وأراد رسول اللهﷺ الأمر له (لعلي)، فكان ماذا إذا لم يرد الله تعالى ذلك؟ أن رسول الله أراد ذلك وأراد الله غيره، فنفذ أمر الله

(١) نفس المرجع م ٣، ج ١٢، ص ١١٤.

(٢) راجع الترمذي، مناقب/ ٢٠ وابن ماجه مقدمة ١١ ومسند أحمد بن حنبل ٤/ ١٦٤ و ١٦٥.

تعالى، ولم ينفذ مراد الرسول، أوَ كل ما أراده رسول الله ﷺ كان؟».

١١ ـ **جيش أسامة**: حيث جمع الرسول ﷺ أجلّاء الصحابة في جيش، وأمّر عليهم أسامة بن زيد، وهو حدث في العشرين من عمره، ليسيّرهم إلى الشام أبان مرضه ﷺ، فيخلو الجو لعلي عليه السلام لدى موته ﷺ، فيبايعه الناس. وقد اضطر الرسول ﷺ إلى هذا التصرف بعدما رأى من رفض قريش خلافة علي عليه السلام. ولكن القوم على ما يبدو أدركوا ما يريد الرسول، فأصرّوا على البقاء في المدينة، على الرغم من حث الرسول إياهم ولعنه من يتخلّف، وحصل ما حصل.

هذا وقد روي أنه لم ينزل في أحد من الصحابة من الآيات القرآنية ما نزل في علي عليه السلام ومن هذه الآيات:

﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ (المائدة/ ٥٥). حيث ورد في التفاسير أن علياً هو الذي تصدّق وهو راكع.

﴿الذين يطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً﴾ (الإنسان/ ٨)، التي قيل إنها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين إذ تصدّقوا بإفطارهم وهم صيام ثلاثة أيام متوالية لمن ذكرتهم الآية (أي المسكين واليتيم والأسير).

هذا بالإضافة إلى عدد كبير من الآيات قيل أنها بلغت ثلاثمائة آية. ذكر منها القندوزي الحنفي حوالي ثلاثين آية في «ينابيع المودة».

القول بالوصية لأبي بكر:

لم يدع أحد أن الرسول ﷺ أوصى لأبي بكر بالخلافة بشكل مباشر، حتى أن السيدة عائشة عندما سئلت عن ذلك، نفت أن يكون أوصى إلى أحد كما رأينا.

ولكن بعضاً يرى أن ما نسب إلى الرسول ﷺ من أقوال في أبي بكر وتعليقات له تعني وصية غير مباشرة.

وهكذا يقر هؤلاء مبدأ الوصية كما تقره وصية أبي بكر (أو عهده) إلى عمر، وعهد عمر إلى أهل الشورى فيما بعد.

ومن أهم الأمور التي استند إليها مدّعو الوصية غير المباشرة لأبي بكر: صحبته للرسول ﷺ في طريق الهجرة، وتأميره على الموسم، وبقاؤه مع الرسول في العريش يوم بدر، وإمامته للصلاة أثناء مرض الرسول، إضافة إلى أحاديث الخلالة والكهولة.

الهجرة والغار:

يتوقف البعض عند هجرة أبي بكر مع الرسول ﷺ واختبائه معه في الغار إذ نزل في ذلك قرآن يقول: **﴿إلاّ تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه وأيّده بجنود لم تروها﴾** (التوبة/ ٤٠).

إن هذه الآية لا تعطي فضلاً لـ «صاحبه» والدليل أنه تعالى يقول: **﴿فأنزل الله سكينته عليه وأيّده بجنود لم تروها﴾** ولم يقل «عليهما» و «أيدهما» تجاهلاً لصاحبه. هذا من جهة، ومن جهة ثانية يذكر تعالى أنه يقول لصاحبه **﴿لا تحزن إن الله معنا﴾** وهذا تشجيع من الرسول لصاحبه، وليس مدحاً له، وهو لا يقارن بنوم علي مكانه فيما فتيان قريش يتربصون به. هذا بالإضافة إلى أنه لو كان قول الله «ثاني اثنين» تكريماً لأبي بكر، فإن منطق هذا التفسير يقضي بتفضيل أبي بكر على النبي ﷺ لأن النبي هو ثاني الاثنين بينما الأول يكون أبا بكر الأمر الذي ينفي مسألة التكريم من أساسها في هذه الآية بالذات.

التأمير على الموسم:

في سنة تسع للهجرة، وذلك بعد أن حمل الرسول ﷺ أبا بكر سورة

براءة، لكي يبلغها. ولكن جبرائيل نزل وأبلغ الرسول إرادة الله في أن يبلغها هو أو رجل منه، فأرسل علياً، فأخذ السورة من أبي بكر بعد انطلاقه من المدينة، وهو الذي تلاها على الناس في مكة[1]. وبهذا يكون الله قد فضّل علياً وشرّفه بقراءة السورة.

أما دعوى أن المسألة تأتي استجابة لتقليد عند العرب كان يقضي، عندما يراد نبذ العهد، أن يكلف النابذ أحد أقرب الناس إليه عصبية، فإنها مردودة، لأن الله لم يكن ليكرّس مفاهيم القبلية والعشائرية، بل هو كلف المؤمنين بالتصدي لها بقوله تعالى: **﴿قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾** (التوبة/ ٢٤) وقوله تعالى: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾**.

بقاؤه مع الرسول في العريش يوم بدر[2]:

ولا يدرى لماذا هذا البقاء بالتحديد، فهل خاف رسول الله عليه من القتل فأبقاه معه، أم أنه كان عاجزاً عن التقال، أم لاستشارته فيما الرسول يستشير الله والملائكة؟ ويبقى أخيراً أن نتساءل حول صحة الرواية من أساسها. إذ أنها تذكر أنهم أقاموا للرسول عريشاً وربطوا النجائب حوله، حتى إذا هزم المسلمون استطاع الرسول ﷺ الهرب، فانظر كيف يفترى على هذا القائد العظيم، وهذا ما ذهب إليه الشيخ جعفر السجاني في كتابه «سيرة سيد المرسلين» ليشكك

---

(١) السيرة الهشامية، دار الجيل ج ٤، ص ١٤١، الطبري، مؤسسة الأعلمي ج ٢، ص ٣٨٢، ابن سعد، الطبقات م ٢، ج ١، ص ١٢١. والقندوزي الحنفي، ينابيع المودة، مؤسسة الأعلمي، بيروت ج ١، ص ٨٦.

(٢) نفس المصدر ٢ ص ١٩٥.

في صحة الرواية[1] ونحن من هذا الرأي للسبب نفسه ولأننا وجدنا أن سندها غير واضح وفيه من لا يطمأن إليهم[2].

إمامته الصلاة أبان مرض الرسول:

في هذه الفترة جن التسابق على الخلافة بين بعض الأنصار وبعض المهاجرين، لا سيّما بعد أن بدت إمارات التمرد واضحة، سواء في الامتناع عن تسيير بعث أسامة، أو في المنع من إعطاء الرسول ﷺ الكتف والدواة ليكتب للمسلمين كتاباً فلا يضلّوا بعده أبداً.

تقول الروايات أن رسول الله كان يأمر بمناداة علي فتتصدى السيدة عائشة وتقول هلاّ طلبت أبا بكر، وتتصدى حفصة وتقول: هلا طلبت عمر. وكان الرسول يقول لهما: إنكن لصويحبات يوسف[3].

وتقول الروايات أيضاً أنه لمّا شرع أبو بكر بالصلاة قام النبي عاصباً رأسه، يمشي بين علي والفضل بن العباس حتى نحّى أبا بكر وصلى بالناس.

على أن الأمر بالصلاة لا يعني الخلافة، والدليل أن عمر عندما كلف الستة باختيار الخليفة أمر أن يصلي صهيب بالناس، فهل يعني هذا أن صهيباً أصبح أحق الناس بالخلافة؟

فإذا فرضنا جدلاً أن علياً مشغول بالنبي، وأن أبا بكر صلى بالناس بأمر من الرسول، فهل يعني هذا إيحاء برغبة الرسول ﷺ باستخلافه، ويعني انعدام الوصية لعلي بعد كل الذي كلفه به وقاله فيه؟

---

(١) طبعة دار الأضواء ١٩٩٣ ص ٧٠ و ٧١.

(٢) راجع سيرة ابن هشام والسيرة الحلبية وفقه ابن الواقدي.

(٣) راجع وقارن تاريخ الطبري م ٢، ص ٤٣٩. وسنن النسائي امامة ٤٠ وابن ماجه امامة ٤٢ ومسند أحمد ٤/٤١٢ و ٦/٩٦، ١٠٩، ٢٠٢، ٢١٠، ٢٢٤، ٢٢٩، ٢٧٠، وصحيح البخاري أنبياء ١٩، سنن الترمذي مناقب وموطأ مالك سفر ٨٣ وسنن الدارمي مقدمة ١٤. مع الشيخ المفيد في «الإرشاد»، دار المفيد، بيروت، ١٩٩٣ ج١، ص١٨٣.

هذا إذا تجاوزنا موضوع بعث أسامة. أما إذا توقفنا عنده، فإنه يمكننا القول: أن أبا بكر كان ممن رفضوا أمر الرسول بتسيير بعث أسامة، وبالتالي هل كان الرسول ﷺ يرد بتكليفه بالصلاة ومن ثم بالخلافة؟

حديث الخلالة:

ورد في بعض الصحاح كصحيح مسلم عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنّي أبرأ إلى الله أن يكون لي منكم خليل، فإن الله تعالى قد اتخذني خليلاً، كما اتخذ إبراهيم خليلاً، ولو كنت متخذاً من أمتي خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، ألا وأن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد فلا تتخذوا القبور مساجد إني أنهاكم عن ذلك»(١).

وورد الحديث بلفظ آخر يقول: «إن آمن الناس علي في ماله وصحبته أبو بكر ولو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً»(٢).

وإذا حاولنا مناقشة الحديث فإننا نرى:

في اللفظ الأول موضوعان مختلفان: الأول يتعلق بالخلالة والثاني يتعلق باتخاذ القبور مساجد فما علاقة الأمرين بعضهما ببعض؟

وفي اللفظ الثاني حديث عن مال أبي بكر وصحبته ثم عن الخلالة:

فهل صحيح أن أبا بكر كان آمن الناس على الرسول بماله وصحبته؟

فهل يورد التاريخ من الحوادث ما يثبت أن أبا بكر كان آمن الناس على الرسول ﷺ بماله؟

إن ما يورده التاريخ هو أن علياً كان يعمل هنا وهناك بعد الهجرة مباشرة ليوفر الطعام لنفسه وللرسول.

---

(١) صحيح البخاري، فضائل الصحابة، ٣/ ٥، وصحيح مسلم، مساجد ٢٨.
(٢) صحيح مسلم، فضائل الصحابة ٢ ـ ٧.

أما الأمانة في الصحبة، فإننا نعتقد أن من كان آمن في الصحبة هو من كان يعرض نفسه للتهلكة فداءً للنبيﷺ كالنوم في فراشه، أو القتال بين يديه، لا سيما عندما ينفض الناس كما حصل في أُحد وحنين.

وإذا عدنا إلى الخلالة نفسها، فإنها تعني الصحبة بحيث يسد كل من الصاحبين خلل صاحبه ويطلعه على أسراره. فهل كان الرسول يقرب أبا بكر أكثر أم يقرب علياً أكثر، ألم يقل علي كما سنرى أنه كانت له كل يوم خلوتان مع الرسول، فهل كان مثلهما لأبي بكر؟

ولعل قصة براءة خير كاشف عمن هو أقرب إلى رسول الله.

حديث الكهولة:

ورد في بعض الصحاح أن رسول اللهﷺ قال في أبي بكر وعمر: «هذان سيدا كهول أهل الجنة»[1].

إن هذا الحديث مشكوك بصحته وذلك لأن الرسولﷺ قال في حديث آخر: «لا تدخل الجنة عجوز. . . فهي تعود شابة».

كما أنهﷺ قال: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة» علماً بأن الحسن استشهد في الثامنة والأربعين والحسين استشهد وهو في حوالي السابعة والخمسين، فهما إذاً عند استشهادهما كهلان لا شابان، أما إذا أخذ المعنى بشكل نسبي واعتبر الشباب قائماً حتى سن الحسين وأن الكهولة توافق سناً أكبر، وإذا اعتبرنا أن الجميع يعودون شباناً في الجنة ولكن تحدّد شرائح الأعمار هناك على أساس العمر الذي عاشه الشخص في الدنيا، فإننا هنا نصطدم بصعوبة كبرى لقبول الحديث المنسوب إلى الرسولﷺ، ذلك أنه إذا كان أبو بكر وعمر سيّدي كهول أهل الجنة، فإنهما يمسيان سيدي رسول الله، فهل يقبل المتمسكون بالحديث هذه النتيجة؟

---

(١) الترمذي، مناقب/ ١٦، وابن ماجه مقدمة ١١، ابن حنبل ١/ ٨٠.

مما تقدم يتبين أن ما نسب من أحاديث إلى الرسول ﷺ، والتي أريد بها إثبات تفضيله أبا بكر هي أحاديث إمّا مشكوك بصحتها وإما أنها لا تؤدي إلى الغاية التي وظفت من أجلها، وهي في جميع الأحوال لا تداني ما قاله الرسول في علي وما دعا له به سواء يوم الدار أو يوم الخندق أو يوم خيبر أو في حجة الوداع أو يوم المباهلة. . . .

وإذا كان لا بد من رأي إجمالي في هذا المجال فإننا نورد رأي حذيفة بن اليمان (ر) صاحب رسول الله ﷺ الذي يقول عن علي في يوم الخندق: «ذلك اليوم أعظم أجراً من أعمال أمة محمد ﷺ من اليوم وإلى أن تقوم الساعة»، كما نورد رأي أبي الهذيل العلاف الذي يقول: «لمبارزة علي عمراً يوم الخندق تعدل أعمال المهاجرين والأنصار وطاعاتهم كلها وتربي عليها»[1].

ومن هنا فإن فضل علي، عندما يكون بهذا القدر العظيم، فهو لا يضير الآخرين ولا ينقص من قيمتهم التي يمكنها أن تسمو إلى درجات عالية.

سبب الوصية لعلي عليه السلام:

لم يكن نص الرسول ﷺ على خلافة علي عائد إلى أسباب شخصية عاطفية، لكونه ربيبه وابن عمه والمدافع عنه، بل هي أتت بأمر من الله تعالى. والله لم يخصّه بهذه المنزلة إلا لكونه أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ. فقد امتلك علي من الفضائل ما لم يمتلكه أحد من أصحاب الرسول، فانطبقت عليه كل آية تشير إلى صالح المؤمنين وخير المؤمنين قبل أن تنطبق على غيره.

وقد سئلت السيدة عائشة: من هم الخوارج؟ فقالت عن لسان رسول الله ﷺ: «هم شرار خلق الله» وتتمة الحديث أنه: «يقتلهم خير الخلق والخليقة»[2]. وذلك على الرغم مما كانت تكنّه السيدة عائشة لعلي عليه السلام.

---

(١) شرح نهج البلاغة، مذكور سابقاً م ٤، ص ٣٤٤.

(٢) راجع مسلم زكاة/ ١٥٨، أبو داود، سنة/ ٢٨.

كما قال علي عليه السلام: «نحن أهل بيت لا يقاس بنا أحد»[1].

لقد استجاب علي عليه السلام لتربية الرسول صلى الله عليه وآله إياه، فكان معصوماً عن الخطأ، متكامل الشخصية، مجسداً للإسلام بأسمى معانيه، بل قل هو الإسلام من لحم ودم، لأنه من النبي كالضوء من الضوء[2] وكالصنو من الصنو وكما، قال علي نفسه: «أنا من رسول الله صلى الله عليه وآله كالعضد من المنكب والذراع من العضد وكالكف من الذراع، ربّاني صغيراً، وآخاني كبيراً، وقد كان لي منه مجلس سر لا يطلع عليه غيري، وأنه أوصى إلي دون أصحابه وأهل بيته»[3].

وقد تحدّث علي عن لصوقه برسول الله صلى الله عليه وآله وملازمته له فقال[4]: «وقد علمتم موضعي من رسول الله صلى الله عليه وآله بالقرابة القريبة والمنزلة الخصيصة، وضعني في حجره وأنا وليد، يضمني إلى صدره، ويكنفني في فراشه، ويمسني جسده ويشمني عرفه، وكان يمضغ الشيء ثم يلقمنيه. ولقد قرن الله به، من لدن أن كان فطيماً أعظم ملك من ملائكته، يسلك به طريق المكارم ومحاسن أخلاق العالم ليله ونهاره. ولقد كنت أتبعه اتباع الفصيل أثر أمه، يرفع لي في كل يوم من أخلاقه علماً ويأمرني بالاقتداء به. ولقد كان يجاور في كل سنة بحراء فأراه ولا يراه غيري. ولم يجمع بيت واحد يومئذ في الإسلام غير رسول الله صلى الله عليه وآله وخديجة وأنا ثالثهما، أرى نور الوحي والرسالة وأشم ريح النبوة.

ولقد سمعت رنة الشيطان حين نزل الوحي عليه صلى الله عليه وآله، فقلت يا رسول الله، ما هذه الرنة؟ فقال: هذا الشيطان وقد أيس من عبادته. إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى، إلا أنك لست بنبي ولكنك لوزير وإنك لعلى خير».

واستمرت العلاقة بين علي ورسول الله صلى الله عليه وآله حتى وفاته: «ولقد قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وأن رأسه لعلى صدري، ولقد سالت نفسه في كفّي، فأمررتها

---

(١) كنز العمال: ج ٦، ص ٢١٨.

(٢) نهج البلاغة م ٤، ج ١٦، ص ١٠٧.

(٣) نفس المصدر م ٤ تتمة ص ٥٥٨.

(٤) المصدر نفسه، م ٣، ج ١٣، ص ٢٥٠.

على وجهي. ولقد وليت غسله ﷺ والملائكة أعواني. فضجّت الدار والأفنية، ملأ يهبط وملأ يعرج، وما فارقت سمعي هينمة منهم يصلون عليه، حتى واريناه في ضريحه. فمن ذا أحق به مني حيّاً وميتاً؟[1].

ونتيجة لكل هذا كان علي كما وصفه رسول الله ﷺ: «لم يعرف الله إلا أنا وعلي ولم يعرفني إلا الله وعلي ولم يعرف علياً إلا الله وأنا»[2]. ولم يكن أحد أكرم عند الله منه بعد رسول الله ﷺ [3].

وقد تجلّى تكامل علي عليه السلام ومثاليته في تلك الميزات، التي لم يبلغ شأو أي منها مسلم بل لم يدانه. ولقد أتت بعض هذه الصفات شروطاً للإمامة في نظر علي، ولكن علياً تجاوزها كمّاً وبلغ فيها الغاية نوعاً.

وهذه الصفات يمكن استخلاصها من قول علي عليه السلام إن: «الواجب.. على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل.. أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة»[4].

كما يمكن استنتاجها من قوله عليه السلام: «... إنه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين، البخيل، فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول، فيتخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطل للسنة فيهلك الأمة»[5].

وهكذا تكون الصفات المطلوبة هي العفة والورع والكرم والعلم والنزاهة ونظافة الكف والالتزام بإقامة الحدود، وهي يمكن أن تعود إلى العدالة والتجرد والرحمة بالرعية والعلم.

---

(١) نفس المرجع، م ٢، ج ١٠، ص ٥٦١.
(٢) انظر كلام علي في الإلهيات تدرك ذلك.
(٣) نهج البلاغة، م ٤ تتمة ص ٥٥٨.
(٤) مستدرك وسائل الشيعة ج ٦، ص ١٩ و ١٢٣.
(٥) نهج البلاغة مذكور سابقاً م ٢، ج ٨، ص ٣٧٨.

وبالإضافة إلى هذه الصفات فإن علياً امتلك ميزات أخرى، لعل الشجاعة والنجدة والزهادة تأتي في مقدمها. فلنلق نظرة مجملة على ميزات علي هذه:

العلم:

لقد تميز علي بغزارة العلم وعمقه، وهو الذي يقول للملأ: «سلوني قبل أن تفقدوني»، دون أن يخاف من الإحراج. ولقد قال لكميل بن زياد (مشيراً إلى صدره): «إن ها هنا لعلماً جمّاً لو وجدت له حملة»[1]. كما قال: «لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين أهل القرآن بالقرآن حتى يزهر إلى الله، ولحكمت بين أهل التوراة بالتوراة حتى تزهر إلى الله، ولحكمت بين أهل الإنجيل بالإنجيل حتى يزهر إلى الله، ولحكمت بين أهل الزبور بالزبور حتى يزهر إلى الله»[2].

إذاً فهو ملم بجميع الأديان ويستطيع محاجّة أهلها وحملهم على الحق إن أرادوا[3] وهذا ما يؤكده قول الرسول ﷺ لأصحابه: «أقضاكم علي»[4]. فمن أين أتاه هذا العلم؟

لقد أتاه العلم من رسول الله ﷺ فقد قال علي عليه السلام: «وقد كنت أدخل على رسول الله ﷺ كل يوم دخلة، وكل ليلة دخلة، فيخليني فيها، أدور معه حيث دار، وقد علم أصحاب رسول الله ﷺ أنه لم يصنع ذلك بأحد من الناس غيري. فربما كان في بيتي يأتيني رسول الله، وكنت إذا دخلت عليه بعض منازله، أخلاني وأقام عني نساءه، فلا يبقى عنده غيري. وإذا أتاني للخلوة معي في منزلي، لم تقم عني فاطمة ولا أحد من بني. وكنت إذا سألت أجابني، وإذا سكتّ عنه وفنيت مسائلي ابتدأني. فما نزلت على رسول الله ﷺ آية من القرآن، إلاّ أقرأنيها، وأملاها عليّ فكتبتها بخطي،

---

(١) نهج البلاغة م ٢، ج ٦، ص ١٩ و ١٢٣.
(٢) نفس المرجع م ٣، ج ١٢، ص ١٤٣. راجع أصول الكافي م ١، ص ٤٣٨.
(٣) صحيح البخاري تفسير سورة ٢/ ٧. ابن ماجه مقدمة ١١.
(٤) مسند أحمد: ٥/ ١١٢.

وعلّمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها، ودعا الله أن يعطيني فهمها وحفظها فما نسيت آية من كتاب الله، ولا علماً أملاه عليّ وكتبته منذ دعا الله لي بما دعا. وما ترك شيئاً علّمه الله من حلال ولا حرام، ولا أمر ولا نهي، كان أو يكون ولا كتاب منزّل على أحد قبله من طاعة أو معصية إلاّ علمنيه، وحفظته فلم أنس حرفاً واحداً. ثم وضع يده على صدري ودعا الله لي أن يملأ قلبي علماً وفهماً وحكماً ونوراً، فقلت: يا نبي الله بأبي أنت وأمي، منذ دعوت الله لي بما دعوت، لم أنس شيئاً ولم يفتني شيء لم أكتبه. أفتتخوف علي من النسيان فيما بعد؟».

فقال: «لا لست أتخوف عليك النسيان ولا الجهل»[1].

على أن علم علي عليه السلام لم يقتصر على أمور الشريعة وما حصل من الحوادث حتى يومه، بل هو علم بأخبار السماء وبالمستقبل أيضاً. ألم يقل عليه السلام: «سلوني عن طرق السماء فإني أعلم بها من طرق الأرض»[2]. وأخبر عن الملائكة وعن الخلق وحتى عن الله تعالى ثم عن الملاحم.

وباختصار لقد كان الإمام علي أباً لعلوم القرآن واللغة وعلم الإلهيات والغيبيات، ولعلك تدرك شيئاً من قدر هذا العلم إذا قرأت نقاشاته وجداله وتعاليمه وعظاته وشروحه.

العدل:

لقد كان العدل من هواجس علي الرئيسة، حتى أنه اعتبر أن قيامه بالأمر لم يكن ليحصل لولا أنه يريد إقامة الحق وإزهاق الباطل. فقد رآه عبد الله بن عباس يخصف نعله، فسأله علي عليه السلام: «ما قيمة هذه النعل؟» فقال ابن عباس:

---

(١) أصول الكافي: ٦/ ٦٤.

(٢) السيد صادق الموسوي، تمام نهج البلاغة، الدار الاسلامية ١٤١٤، ص ٢٢١.

«لا قيمة لها». فقال علي: «والله لهي أحب إلي من إمرتكم إلاّ أن أقيم حقاً أو أدفع باطلاً»[١].

وفي خطبته المعروفة بالشقشقية، يؤكد علي هذا الأمر بقوله: «أما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء ألاّ يقارّوا على كظة ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أولها، ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندي من غلطة عنز»[٢].

لقد مارس علي عليه السلام العدل وأوصى بممارسته على أكمل وجه وأوسع نطاق.

ففي خاصة أهله اشتهرت قصة عقد ابنته أم كلثوم وقصة أخذ أحد أبنائه جزءاً من حصته من العطاء قبل الناس وقصة حديدة عقيل أخيه.

ففي مسألة عقد أم كلثوم، أن خازن بيت المال سمح لها بالتزيّن بعقد من الفيء. ولمّا علم علي عليه السلام غضب وقال لابنته: «ليس إلى ذلك سبيل حتى لا تبقى امرأة من المسلمين إلاّ ولها مثل ما لك»[٣].

وأمّا قصة استعجال أحد أبنائه أخذ جزء من حصته من العطاء، فقد ورد أن ابنه هذا فاجأه أضياف فأخذ شيئاً من حصته من عسل موجود في بيت المال، فلما عرف علي قال لابنه: إنه لم يكن يجوز له أن يأخذ ولو شيئاً من حصته، قبل أن يأخذ جميع المسلمين، ثم أرسل فاشترى من أفضل عسل في السوق، وضمه إلى العسل الموجود، ثم قسم.

وأما في موضوع حديدة عقيل، فقد أتى عقيل أمير المؤمنين، طالباً المساعدة فوعده بإعطائه عطاءه عندما يصل. فاستقل عقيل عطاء أخيه قائلاً:

---

(١) شرح نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م١، ج٢، ص١٧٦.

(٢) شرح نهج البلاغة: م ١، ج ١، ص ٦٨.

(٣) مستدرك الوسائل: ج ١١، ص ٩٤.

«وما يبلغ مني عطاؤك؟». عند ذلك أحمى الإمام حديدة وناوله إياها، وكان عقيل أعمى، فضج منها ضجيجاً شديداً فقال له علي: «أتئن من حديدة أحماها إنسانها للعبه وتجرّني إلى نار سجرها جبارها لغضبه؟ أتئن من الأذى ولا أئن من لظى؟»[1].

وإذ يضرب علي عليه السلام المثل للناس في عدم المحاباة الخاصة أهله، يأمر عماله بقوله: «أنصف الله وأنصف الناس من نفسك وخاصة أهلك ومن لك فيه هوى من رعيتك فإنك إلاّ تفعل تظلم. ومن ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده»[2].

أما سائر الناس فيجب إنصاف بعضهم من بعض ومن الوالي الذي لا يحق له حتى النظر لشخص دون شخص. يقول علي عليه السلام في عهده لمحمد بن أبي بكر حينما ولاّه مصر، في كيفية معاملته للناس: «وآسِ بينهم في اللحظة والنظرة، حتى لا يطمع العظماء في حيفك لهم، ولا ييأس الضعفاء من عدلك عليهم»[3].

وهو يغضب من عمر وهو ماثل بين يديه مع خصم يهودي له في قضية. لأن عمر كنّاه وسمّى خصمه باسمه.

وهكذا كان علي عليه السلام عدالة كاملة في أقواله وأفعاله. فهو الذي يقول: «والله لئن أبيت على حسك السعدان مسهّداً، أو أجرّ في الأغلال مصفّداً، أحب إلي من أن ألقى الله ورسوله يوم القيامة، ظالماً لبعض العباد، وغاصباً لشيء من الحطام. وكيف أظلم أحداً لنفس يسرع إلى البلى قفولها ويطول في الثرى حلولها؟»[4].

ويقسم علي قائلاً: «والله لو أعطيت الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها على

---

(١) نهج البلاغة: م ٣، ج ١١، ص ٨٠.
(٢) نفس المصدر: م ٤، ج ١٧، ص ١٢١.
(٣) نفس المرجع، م ٣، ج ١٥، ص ٤٣٩.
(٤) نفس المرجع م ٣، ج ١١، ص ٨٠.

أن أعصي الله في نملة أسلبها جلب شعيرة، ما فعلت، وأن دنياكم عندي لأهون من ورقة في فم جرادة تقضمها. ما لعلي ولنعيم يفنى ولذة لا تبقى»[1].

ولعلّ عدل علي عليه السلام هو الذي جر عليه عداوة طلحة والزبير وسائر قريش، وحربهم. فالشيخان ينقمان منه أنه ساوى بينهما وبين سائر الناس فيحتجان بالقول: «لقد سويت بيننا وبين من لا يماثلنا»[2].

أما الأمويون الذين أغرقهم عثمان بالعطايا والقطائع، فقد قرّر الإمام أن ينتزع منهم كل ما أخذوه ظلماً، ولو كانوا تصرفوا به، أو وُزّع تحت كل سماء، فيقول علي عليه السلام: «والله لو وجدته قد تزوج به النساء، وملك به الإماء، لرددته. فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق»[3].

وهكذا فإن الظالم مهما قوي، فلن ينجو من عقاب علي إن طالته يده: «الذليل عندي عزيز حتى آخذ الحق له، والقوي عندي ضعيف حتى آخذ الحق منه»[4]. ثم يقسم علي فيقول: «وأيم الله لأنصفن المظلوم من ظالمه، ولأقودن الظالم بخزامته، حتى أورده منهل الحق وإن كان كارهاً»[5].

على أن عدالة علي لا ترفرف فوق من يحبه فقط بل هي تشمل من يكرهه. فالخوارج كانوا يحصلون على عطائهم كاملاً. وبنو باهلة يخاطبهم الإمام بقوله: «. . . شهد الله إنكم تبغضونني وأبغضكم، فخذوا عطاءكم واخرجوا إلى الديلم». وذلك بعد أن كرهوا الخروج إلى صفين معه ومن ثم افتتنوا[6].

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه، م ٢، ج ٧، ص ١٧٣

(٣) المرجع نفسه، ١ ـــ ١، ص ١٨٩، راجع أيضاً الثقفي الغارات ط ايران، م ١، ص ١٨ و ١٩.

(٤) نهج البلاغة، م ١، ج ٢، ص ٢٠٧.

(٥) المرجع نفسه، م ٢، ج ٧، ص ٢٠٣.

(٦) المنقري، وقعة صفين ص ١٦. وقد يرى البعض أن إخراج بني باهلة إلى الديلم هو نفي لهم، لكن من الواجب أن نعرف أن القبائل في الأمصار كانت تشكل جيوشاً =

هذا وقد يرى بعضٌ أن إخراج بني باهلة إلى الديلم هو نفي لهم، لكن من الواجب أن تعرف أن القبائل في الأمصار كانت تشكل جيوشاً احتياطية يمكن نقلها إلى أي مكان تشاء القيادة.

الشجاعة:

لعل من نافل القول التذكير بأن الإمام علياً بلغ من الشجاعة مبلغاً لم يتسن لبشر عبر كل عصور التاريخ. فقد أقدم عندما نكلت الأبطال، ولم يتراجع يوماً، ولم يهجم أو يهاجم إلا انتصر، ولم يبارز إلا غلب. كل ذلك في سبيل الله، ودفاعاً عن رسول الله وعن دينه.

فهو الذي نام مكان رسول الله ﷺ عندما همّت قريش بقتله، حتى تسنّت له الهجرة. وهو الذي قتل نصف قتلى المشركين في بدر وأُحد، وهو الذي صمد بعد ما فرّ الناس من حول رسول الله ﷺ.

وهو الذي برز لعمرو بن عبد ود يوم الخندق، بعدما أذلّ المسلمين بنداءاته، ولا من مجيب غيره، فصرعه. وهو الذي تمّ على يديه فتح خيبر بأهم حصونها، وقتل أكبر أبطالها بعد فشل الآخرين، وهو الذي ثبت مع قلّة بقيت مع رسول الله ﷺ يوم حنين. وهو الذي ذهب إلى اليمن فأسلمت همدان على يديه في يوم واحد، بعدما قضى غيره الشهور دون جدوى.

وهو الذي خاض الصفوف منفرداً يوم الجمل مثنى وثلاث. وهو الذي كان يقاتل إلى جانب المتراجعين يوم صفين فيستبسلون....

حتى استطاع أن يقول: «لقد علم المستحفظون من أصحاب محمد ﷺ أني لم أردَّ على الله وعلى رسوله ساعة فقط، ولقد واسيته بنفسي في المواطن التي تنكص فيها الأبطال، وتتأخر فيها الأقدام، نجدة أكرمني الله

= احتياطية يمكن نقلها إلى أي مكان تشاء القيادة. ص ١١٦.

بها»[1]. وأن يقول: «أنا وضعت في الصغر بكلا كل العرب وكسرت نواجم قرون ربيعة ومضر. . . »[2].

الرحمة:

إن الشجاعة لا تجتمع عادة مع الرقة والحنان والرحمة. فإنك ترى الشجاع قاسياً متشدّداً، والحنون قليل الإقدام، إلاّ علي. فإنه جمع بينها بأوفى ما يكون الجمع فكان مثالاً في هذه ومثالاً في تلك.

وقد حملت عهوده ووصاياه إلى عماله، حضّاً على الرفق بالرعية، والأناة معها، نظراً لضعفها وإمكانية الخطأ عليها. ففي عهده لمحمد بن أبي بكر حينما ولاّه مصر، يقول عليه السلام: «فاخفض لهم جناحك وألن لهم جانبك وابسط لهم وجهك»[3].

أمّا في عهده التفصيلي لمالك الأشتر فيقول عليه السلام: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم والعطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً، تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إمّا أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك، مثل الذي تحب وترضى أن يعطيك الله من عفوه وصفحه، فإنك فوقهم، وولي الأمر عليك فوقك، والله فوق من ولاّك»[4].

ولقد التزم علي نفسه بأكثر من وصاياه لعماله، حتى ذهب خصومه إلى أن به دعابة[5]. وكم من مرة عفا وصفح وسدد الخطى دون كلل أو ملل.

إن هذا العطف له، في نظر الإمام، مردوده العظيم، وهو ثقة متبادلة بين

---

(١) شرح نهج البلاغة، مذكور أعلاه، م ٢، ج ١٠، ص ٥٦١.
(٢) نهج البلاغة، م ٣، ج ١٣، ص ٢٥٠.
(٣) نهج البلاغة، م ٤، ج ١٧، ص ١١٠.
(٤) نهج البلاغة، م ٤، ج ١٧، ص ١٢٠.
(٥) نفس المرجع م ١، ج ١، ص ٦٢.

الرعية والوالي، تورث حسن ظنه بهم، الذي يوفّر عليه الكثير من المشقة. يقول عليه السلام: «واعلم أنه ليس بشيء أدعى إلى حسن ظن والٍ برعيته من إحسانه إليهم، وتخفيف المؤونات عليهم، وترك استكراهه إياهم على ما ليس قبلهم. فليكن منك في ذلك ما يجتمع به لك حسن الظن برعيتك، فإن حسن الظن يقطع عنك نصباً طويلاً. وإن أحق من حسن ظنك به، من حسن بلاؤك عنده. وإن أحق من ساء ظنك به لمن ساء بلاؤك عنده»[1].

الزهادة في الدنيا:

كان علي عليه السلام أزهد الناس في الدنيا. والزهد في الدنيا يبعد احتمالات الطمع والبخل والحرص. فقد تخلّى علي للمسلمين، لفقرائهم خاصة عن كل شيء، إلاّ ما يقيم أوده. ففي الكوفة كان لا يأخذ عطاءه بل كان يعيش على بعض من مال يأتيه من أملاكه في ينبع من منطقة المدينة. وكان يأكل خبز الشعير غير المنخول، ويلبس طمرين طالما كان يرقعهما.

وأكثر من هذا، فهو كان ينام على الطوى عندما يأتيه طالب يذهب بما عنده من قوت، وهو الذي نزلت فيه وفي زوجته فاطمة عليها السلام وأولاده الآية القائلة: ﴿**ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً**﴾ (الإنسان/ ٨)، وهو الذي كان يقول: «ألا وأن إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه ومن طعمه بقرصيه» ويضيف: «فوالله ما كنزت من دنياكم تبراً، ولا ادّخرت من غنائمها وفراً، ولا أعددت لبالي ثوبي طمراً، ولا حزت من أرضها شبراً، ولا أخذت منها إلاّ كقوت أتان دبرة، ولهي في عيني أوهى وأهون من عفطة عنز... ولو شئت لاهتديت الطريق إلى مصفّى هذا العسل، ولباب هذا القمح، ونسائج هذا القز، ولكن هيهات أن يغلبني هواي، ويقودني جشعي إلى تخيُّر الأطعمة، ولعل بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص ولا عهد له بالشبع. أو أبيت مبطاناً وحولي بطون غرثي وأكباد حرى... أأقنع من نفسي بأن يقال هذا أمير

---

(١) نهج البلاغة، ٤٢٠، ج ١٧، ص ١٢٥.

المؤمنين، ولا أشاركهم في مكاره الدهر، أو أكون أسوة لهم في جشوبة العيش. فما خلقت ليشغلني أكل الطيبات كالبهيمة المربوطة همها علفها، والمرسلة همها تقممها، تكترش من أعلافها وتلهو عما يراد بها»[1].

ولقد كان علي يوصي بالزهد في حطام الدنيا، ولكن ليس إلى الدرجة التي يرتضيها لنفسه. فهو يخاطب زياد بن أبيه بقوله: «... بل كيف ترجو وأنت متهوّع في النعيم جمعته من الأرملة واليتيم أن يوجب الله لك أجر الصالحين؟ وما عليك، ثكلتك أمّك، لو صمت لله أياماً وتصدّقت بطائفة من طعامك...»[2].

ولكنه عليه السلام يخاطب عاصم بن زياد الحارثي، الذي حاول أن يقلّده في معيشته، فيقول له: «ويحك إني لست كأنت، إن الله فرض على أئمة الحق أن يقدروا أنفسهم بضعفة الناس، كيلا يتبيّغ بالفقير فقره»[3].

وبعد كل هذا يدعي أعداء علي عليه السلام أنه نازع في أشياء من حطام الدنيا، كمنازعته على درع إبان وقعة خيبر، أو على إرث مع العباس أو ما إلى ذلك، وهو الذي لم يتأسّف على نزع فدك من أيدي أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بقوله: «بلى، كانت في أيدينا فدك من كل ما أظلته السماء، فشحت عليها نفوس قوم، وسخت عنها نفوس قوم آخرين، ونعم الحكم الله. وما أصنع بفدك وغير فدك، والنفس مظانها في غد جدث، تنقطع في ظلمته آثارها، وتغيب أخبارها»[4].

وهكذا فقد استحق الإمام علي الوصية من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، بأمر من الله تعالى، نظراً لهذه الميزات، ونظراً لسابقته وجهاده، لكونه أول من أسلم، وصلى، ودافع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ضد أذى قريش في مكة ما استطاع، وفي المعارك الكبرى بكل اقتدار، وكان يعمل أيام العوز ليطعم النبي ويأكل، بل

(١) نهج البلاغة، م ٤، ج ١، ص ٧٦ وما بعد.
(٢) نهج السعادة، ٥، ص ١٦٧، ١٦٨.
(٣) نهج البلاغة، م ٣، ج ١١، ص ١١.
(٤) شرح النهج مذكور سابقاً، م ٤، ج ١، ص ٧٦.

ونظراً للنظام السياسي الذي أقامه وللنظم والتشريعات التي أكدها والتي سنراها لاحقاً.

الوصية من الناحية الحقوقية:

إذا كان بعض الباحثين يرى أن الوصية لم تحصل، ولا يناقش فيها البتة، فإن طائفة من هؤلاء الباحثين تناقش فيها بشكل استطرادي، أو افتراضي، فيقول قائلها: حتى لو أنها حصلت فإنها تكون كذا أو كذا.

وهناك فريق آخر ربما يقول: إن الوصية قد حصلت ولكنه يجادل في قيمتها ووظيفتها كما الفريق السابق.

وهناك من يرى أن الوصية كادت أن تحصل، لولا أن عمر تصدى للرسول ﷺ بقوله: إنه قد غلبه الوجع أو إنه ليهجر.

وهنا ترانا بحاجة لإجلاء المسألتين المثارتين:

الأولى: منع حصول الوصية، **والثانية**: قيمة الوصية نفسها.

منع حصول الوصية:

إذاً طلب الرسول الكتف والدواة ومنع عمر ذلك، فما قيمة طلب الرسول ﷺ وما قيمة منع عمر؟.

إنّ منع عمر لا يستند إلى أي سند شرعي، فليس له إلاّ أن يطيع الرسول ﷺ، دون أي خيار آخر. فقد قال تعالى: **﴿ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعصِ الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً﴾** (الأحزاب/ ٣٦).

من هنا فإن عمر ما كان له أن يرد على الرسول ﷺ، ولكن قد يقال: لو أن الرسول ﷺ أصرّ لكان المسلمون تجاوزوا رأي عمر.

والواقع أن الرسول ﷺ لم يصرّ بسبب ما أثاره الأمر من خلاف، لن

يستطيع حسمه بسهولة، وهو بين الحياة والموت، دون أن يترك ثلماً بين المسلمين، بعدما بدت إمارات التمرّد بين ظهراني فريق منهم. لقد أراد الرسولﷺ تدارك أي ضلال يمكن أن يحصل، ورفض بعض المسلمين، وما كان ربما يمكن أن يثيروه فيما يتعلق بقواه العقلية، فترك المسلمين وشأنهم، بعد أن أقام الحجة عليهم، وبعد أن كان أوصى لعليعليه السلام في مناسبات سابقة.

ولكن كل هذا لا ينفي أن طلب الرسولﷺ كان يجب أن يلبّى دون معارضة من أحد. ولا قيمة لكل النقاش الذي دار حول تقدير المصلحة الإسلامية، وحول الحق في ذلك، وحول ما إذا كان الصحابة أو بعضهم يملكون هذا الحق، فيعصون الرسول لأنهم رأوا غير رأيه. لأن عدم الطاعة والعصيان الذي تتحدث عنهما الآية، لا يمكن أن يكونا عبثاً بل هما نابعان بالضرورة من رؤية مختلفة عن رؤية الله أو رؤية الرسول، وهذا ما حاولت أن تضع حداً له.

أما المستحسنون لتصرفات أولئك الذين كانوا يخالفون الرسولﷺ، فهم لا بد أن يكونوا في إحدى فئتين:

ــ فئة تؤمن بالإسلام وأوامره ونواهيه، وهذه الفئة لا بد لها من أن تتذكّر دائماً أن الله تعالى يقول عن الرسولﷺ: **﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾** (النجم/٣)، وهذا حكم لا يمكن أن يكون مقيداً بأي نص آخر يجمع المسلمون على صحته.

ــ فئة لا تؤمن بالإسلام إيماناً راسخاً، وهي تتبنى أحياناً أيديولوجيات حديثة، وهذه الفئة يجب أن لا تنسى أن الحريات العامة وحقوق الإنسان التي رسّختها الأنظمة الدمقراطية لا تحتمل تمرّد المرؤوسين على الرئيس فيما يكون من صلاحياته.

ولا شك أن النبيﷺ لم يتجاوز صلاحياته، بدليل ما سيفعله أبو بكر نفسه ثم عمر عندما ولّى الأول الثاني الخلافة بعهد منه، وسمى الثاني ستة من

بين المسلمين ليختاروا عنهم الخليفة العتيد بعد وفاته.

قيمة الوصية:

أما قيمة الوصية، فيرى بعض أنها يمكن أن تكون مجرد اقتراح، يقبل من المسلمين أو يرد. ولكن هذا القول يفتقر إلى الدقة. ذلك أن الاقتراح يأتي بشكل مختلف عن شكل الأمر والإيصاء. كأن يقول الرسولﷺ مثلاً: ما رأيكم في أن أكتب لكم كتاباً، لا أن يقول إئتوني بكتف ودواة لأكتب لكم. فما من قرينة تدل على أنه مجرد اقتراح، إلا إذا أُخذ برده وعدم الأخذ به دليلاً على ذلك، فيكون ذلك مصادرة على المطلوب.

ولكنّا بيّنا أن الرد هنا غير شرعي، بدليل استياء الرسولﷺ منه وقوله: «أبعد الذي فعلتم» وقوله: «لا يجوز التنازع في حضرة نبي»[1].

ثم أن الوصية حصلت مراراً قبل هذا التاريخ. وهذا يعضد القول أنها فعلاً وصية. فهل يبقى من مجال للجدال بعد توكيدها؟

ولما كانت وصية فهي إذاً ذات طابع ملزم، وذلك بناء على الآية التي تقول: **﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب﴾** (الحشر/ ٧)، إضافة إلى الآية التي ذكرناها سابقاً.

ولعل ما يكشف ضعف حجة القائلين بعدم الوصية، أن أبا بكر وجد نفسه مضطراً للإيصاء، ولا يؤثر في ذلك أن يسمي الأمر عهداً، وكذلك عمر الذي تردّد بين الإيصاء وعدم الإيصاء، ولكن أخيراً حسم الأمر بأن جعلها في ستة، وشرطها بشروط تؤدي بها إلى تولية عثمان بالضرورة.

وكانت السيدة عائشة قد طلبت من عبد الله بن عمر، عندما ذهب يستأذنها في دفن أبيه إلى جانب الرسول وأبي بكر، أن يوصي أبوه لخلف له، فقالت: «يا بني أبلغ عمر سلامي وقل له: لا تدع أمة محمد بلا راع، استخلف عليهم

---

(١) صحيح البخاري علم ٢٩، مسند أحمد ١/ ٢٢٢. صحيح مسلم، وصية/ ٢٠.

ولا تدعهم بعدك هملاً فإني أخشى عليهم الفتنة»[1].

فهل يعقل أن رسول الله ﷺ كان أقلّ حرصاً من أبي بكر، ومن عائشة وعمر على أمته. فإن قيل: إن الظروف تغيرت نقول: «إن الفتنة كادت أن تذر قرنها يوم السقيفة بدليل أن عمر قال فيما بعد: «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرّها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه»[2].

كل هذا يثبت أن رسول الله ﷺ لم يكن ليترك المسلمين بدون وصي، كما تؤكده الأحاديث المتواترة، التي أشرنا إليها، والتي جرى تشكيك من بعض الناس حولها، دون ان يدحضها بشكل علمي، بل بنى موقفه على كون مضمون الوصية لم ينفذ.

نتائج عدم الأخذ بالوصية:

لعل ما يؤكد، بمفعول رجعي، ضرورة الوصية، ما حصل نتيجة لتجاهلها، فقد أدى عدم الأخذ بالوصية لعلي عليه السلام إلى تشعّب الاجتهادات من جهة، وإلى الضياع التدريجي لمبادىء الحكم الإسلامي وأسسه من جهة ثانية، الأمر الذي أدى إلى كل ما عرفه تاريخ الإسلام من مآسٍ، ومخاز ومن استهتار بالإنسان وبالحقوق، ومن فقدان للمعايير في التعامل مع الأصدقاء ومع الأعداء، وهذا ما أدى بالدين الذي كان مقدّراً له أن ينتصر في العالم أجمع ﴿ولو كره المشركون﴾، إلى أن أصبح يقبع في بلدان مستضعفة تابعة ممنوعة من امتلاك وسائل القوة والتقدم.

فمنذ البداية استبعد علي عليه السلام وبنو هاشم، وقُرّب البيت الأموي كحليف ضدهم، من جهة، وخوفاً من قوته ومن مشاغبة، بعد أن جرت محاولات فاشلة لاستمالة العباس بن عبد المطلب من جهة ثانية. فرُشي أبو سفيان بما كان

(١) ابن قتيبة، الامامة والسياسة، دار الأضواء ١٩٩٠، ص ١٤٢.
(٢) شرح نهج البلاغة، م ١، ج ٢، ص ١٢٣.

في يديه من الصدقات، وعُين أولاده قادة في الجيش المتجه إلى الشام[1].

وهذا ما أسس لخلافة معاوية بن أبي سفيان، ومن وراءه من الأمويين فيما بعد. فضاع الدين وأجهضت ثورته التي قامت لإحقاق الحق وإنصاف الناس من الملوك الظلمة....

أما بنو هاشم الذين كان يقربهم الرسول ﷺ ويصلهم بسبب ما عانوه إلى جانبه في مكة خاصة، يوم كان كل مسلم من قريش تحميه عشيرته، بينما هم كانوا غرضاً للعداوة والمقاطعة، إلى أن حصروهم في شعب أبي طالب ثلاث سنوات، فقد أقصوا.

لقد جرت محاولات لجعلهم نسياً منسياً في الحكم الجديد، بحجة أنه يكفيهم أن يكون الرسول ﷺ منهم. وهكذا فكأن لم يكن منهم حمزة أسد الله، وجعفر ذو الجناحين وعلي عليه السلام، الذين كان رسول الله ﷺ يقدمهم في المعركة، ليقي المسلمين بأجسادهم حر الأسنّة، فقتل عبيدة بن الحارث يوم بدر، وحمزة يوم أُحد، وجعفر يوم مؤتة[2]. وكان يوكلهم بالمهمات العظام فقد كلّف جعفر بمن هاجروا إلى الحبشة، وبالسفارة لدى النجاشي، حتى إذ عاد يوم خيبر اعتبر النبي ﷺ قدومه مساوياً لفتح خيبر، إذ يقول: «لا أدري، بأيهما أنا أسر: بفتح خيبر أم بقدوم جعفر»[3]. ثم كلفه مع زيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة بقيادة الجيش إلى مؤتة حيث استشهد.

كما كلف الرسول ﷺ عبيد بن الحارث بأول سرية يعقدها في الإسلام، فسار إلى ماء بالحجاز، بأسفل ثنية المرة، حيث لقي جمعاً عظيماً من قريش، ففرّ إليه نفر من المشركين فأسلموا[4]. كما انتدبه يوم بدر لقتال كبار

---

(١) الطبري، ج ٣، ص ٢٠٩ و ٢١٠.
(٢) نهج البلاغة، م ٣، ج ١٤ ص ٣٠٤.
(٣) ابن هشام، السيرة النبوية، دار الجيل، ج ٣، ص: ٢٢٢.
(٤) المرجع نفسه، ٢/ ١٧١.

المشركين من قريش، إلى جانب الحمزة وعلي، وكانوا عتبة بن ربيعة وأخاه شيبة وابنه الوليد.

أمّا حمزة بن عبد المطلب، فكان من حماة رسول الله ﷺ في مكة. وهو الذي ثأر له من أبي جهل بن هشام عندما سبه، وبإسلامه «عرفت قريش أن رسول الله ﷺ قد عزّ وامتنع»[1].

أما في المدينة فكان حمزة قائداً لسرية توجهت إلى سيف البحر، وقيل إنها سارت في نفس الوقت الذي سارت فيه سرية عبيدة بن الحارث. فكان حمزة وكذلك الحارث أول رجلين يعقد لهما في الإسلام[2].

وفي معركة بدر كان حمزة ممن انتدبهم رسول الله ﷺ لقتال عتاة قريش، عتبة بن ربيعة وأخيه وابنه، إلى أن قتل في أُحد.

أمّا علي فكان حامل راية الرسول في المواقع كلها باستثناء تبوك.

إذاً استبعد بنو هاشم وزعيمهم علي بن أبي طالب عليه السلام، الذي استعاد حقه بعد مقتل عثمان، فضرب مثلاً في الحكم كانت المبادىء الاسلامية الحقة هي رائدته. حيث أرسى قواعد المساواة بين المسلمين على كل الصعد، بما فيها العطاء، الذي كان يخضع منذ أواسط حكم عمر إلى المفاضلات. كما أحيا علي حقوق الإنسان وحرياته، بشكل لن يستطيع العالم أن يصله في السلم والحرب كما سنرى.

كل هذا حرم منه المسلمون بسبب تجاهل الوصية.

وبينما أخصّاء الرسول ﷺ متجاهلون، كان المقربون من أمثال المغيرة ابن شعبة وعمرو بن العاص وكعب الأحبار فيما تولى معاوية الشام لفترة غير عادية.

---

(١) المرجع نفسه، ١/ ٢٦١.
(٢) المرجع نفسه، ٢/ ١٧٤.

وإذا أحببنا أن نعرف من هم هؤلاء، وماذا يمكن أن يكونوا قدموا للإسلام، يكفي أن نلقي نظرة ولو إجمالية على التاريخ.

فالمغيرة بن شعبة الثقفي[1] وهو المستشار المسموع الكلمة لحكم ما بعد السقيفة فلإسلامه قصة طريفة.

كان المغيرة مسافراً مع جماعة، فقتلهم وسلب أموالهم، وأتى أبا بكر في المدينة هارباً من أن يلحق به ذووهم فأسلم. وبعد موت النبيﷺ نصح أبا بكر وعمر بشق الصف الهاشمي من طريق إغراء العباس بن عبد المطلب[2].

وهو الذي اتهم بالزنا أيام عمر، فأنقذه من الحد تراجع زياد بن أبيه عن شهادته، بإيحاء من عمر نفسه.

وعند تولي علي الخلافة أتاه ناصحاً غاشّاً: وهو الذي أشار على معاوية بإلحاق زياد بن أبيه بنسبه في رد للجميل مقابل عدم شهادته ضده يوم اتهم بالزنا. وقد تولى المغيرة ولاية البصرة أيام عمر إلى جانب مهمات عظيمة أخرى.

أما عمرو بن العاص بن وائل السهمي[3]، فكان ابناً لامرأة تنازعه عند مولده أربعة من الرجال، منهم أبو سفيان والعاص بن وائل، فنسبته أمه إلى العاص، لأنه كان ينفق عليها، بينما هو أشبه الناس بأبي سفيان الذي كان بخيلاً معها.

وهو الذي كان يؤذي النبي ويلقي في طريقه الأوساخ والنجاسات ويرميه

---

(١) نهج البلاغة، م ٤، ج ٢٠، ص ٤٥٣. راجع الطبري، م ٢، ص ٢٧٥. حوادث السنة السادسة، وابن هشام ج ٣، ص ٢٠٠ و ٢٠١. وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٧٦.

(٢) نهج البلاغة م ١، ج ٢، ص ١٣٢ و ١٣٣. وطبقات ابن سعد ج٤، ص٢٤.

(٣) المرجع نفسه، م ٢، ج ١، ص ١٠٠.

أحياناً بها. ثم أوفدته قريش إلى الحبشة، ليوغر صدر النجاشي على جعفر بن أبي طالب ورفاقه.

وأخيراً ولما ظهر الرسول وتعاظمت انتصاراته، سافر إلى الحبشة حيث اضطر إلى الإسلام ثم عاد إلى المدينة.

وهو الذي أساء إلى أهل الذمة في مصر حتى كتب إليه عمر: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟

وهو الذي كان يحرّض على عثمان، ثم اختار دنياه على دينه الذي باعه إلى معاوية، كما يعترف في شعر له.

وأما كعب الأحبار فقد كان يهودياً من حمير، أسلم في عهد عمر، مدّعياً أن أباه كتب له وصية افتضها في ذلك العهد، فوجد فيها صفات الرسول ﷺ وكلاماً عن الإسلام. وكان يتنبّأ لعمر ويقول له إنه موجود في التوراة بصفاته وميزاته![1].

أما معاوية، فعندما حملت به أمه هند التي ستصبح آكلة الأكباد، بعدما أكلت كبد الحمزة بن عبد المطلب، اقتيدت إلى الكاهن ليحدد ما إذا كانت زانية أم لا[2]. وقد أسلم بعد فتح مكة، ثم أرسل مع الجيش إلى الشام بصحبة أخيه يزيد، رشوة لأبي سفيان. وكان زمن عمر يسير في موكب مهيب. وكان الوحيد من ولاة عمر الذي لم يحاسبه، ولم يشاطره ماله، رغم محاسبته الشديدة لغيره من الولاة. وهو أخيراً الذي عبث بالتاريخ الإسلامي وحوّل الخلافة إلى ملك عضوض، كما سنرى.

تلك كانت بعض نتائج عدم الأخذ بالوصية لعلي عليه السلام، تلك النظرية التي حرمت الرسول ﷺ من حق العهد، لتعطيه لغيره، وليصبح فيما بعد سنّة تسمح للآباء بالعهد إلى الأبناء، دون النظر إلى درجة التزامهم وتديّنهم،

---

(١) ابن سعد الطبقات الكبير، ٧/٢/١٥٦.

(٢) شرح نهج البلاغة ج١ ح١ ص١١١ ـ ١١٢.

فديست المبادىء السياسية للإسلام، وزالت الحقوق والحريات العامة، وأصبح الإنسان ريشة في مهب رياح الأهواء والمطامع والمصالح.

فهل هذا الذي كان يريده الله لدينه، وهو الذي قال: **﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾** (الصف/ ٩).

إن هذا عكس ما أراده الله. وإذا كان الأقدمون غاصوا في النظريات والمجادلات، ولجأوا إلى التسويغ من طريق السفسطة أحياناً، فإننا اليوم بعدما رأينا تقدم الأمم من حولنا ونحن مستتبعون، لم يعد مقبولاً منّا الخوض في النظريات، بعيداً من الواقع. ألم نرَ ما حل بنا، ألم نقتنع أن سببه هو الابتعاد عن وصية الرسول إلى من أودعهم علمه وحكمته بناء على أمر من الله.

ولعلنا إذا اطلعنا على ما وفّره الإمام في فترة حكمه من حقوق وحريات في جو عاصف لم يعرف الهدوء ولا السكينة، لأدركنا ما فاتنا في ظل الحكومات التي أمسكت برقابنا منذ أن بدّلت سنة الرسول وتبعاً لها أحكام الله تعالى.

على أن علياً، وبعد أن فقد إمكانية الحكم بناء على الوصية، لم يدر ظهره للإسلام، بل هو جاهد المرتدين، ونصح الحاكمين، وبيّن للمسلمين طريقاً، لعلهم لا يتردون أكثر مما تردّوا.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثاني

التدابير العملية بعد التنكر للوصية

كان علي عليه السلام يرى أن الخلافة تقوم على الوصية، ولا تقوم على القرابة ولا على الصحبة. وعلى الأمة أن تأتي الوصي وتبايعه. فإذا لم يتحقق ذلك فإن الإمام المعصوم الموصى له، الذي لا يجد النصرة الكافية، لا يقاتل للحصول على الخلافة وتولي الحكم.

وإذا تقاعست الأمة عن تولية الإمام السلطة، فتكون مسؤولة أمام الله تعالى. ولكن هذا الأمر لا يكفي، بل لا بد من تسيير أمور المسلمين، من الدفاع ضد الأعداء وتوفير الأمن وإجراء الحقوق، وهنا لا بد من طريقة لتعيين الحاكم، إذ أنه لا بد للناس من حكومة مهما يكن نوعها، وإلا فإن الأمور تعود فوضى.

ولهذا، ولما مرّت سنون طوال على حكم غير الإمام، حتى شبّت أجيال على ذلك، وأصبح التمسك بالوصية طعناً في خلافة من تولّوا الحكم، فيما المسلمون يتعرضون للمحن التي لا تسمح بتفتيت جهودهم، بل هي تقضي بأن يُعمل على جمع كلمتهم ما أمكن، لمواجهة الأعداء الذين يستهدفون الإسلام

أصلاً، ولما كان كل ذلك، فقد خفّف الإمام من التمسك بالوصية في إعلاناته، وأخذ يطرح وسائل عملية، من شأنها أن تعلّم المسلمين كيفية التقييم والتمييز بين مستحق للخلافة وغير مستحقها، لتتحمل الأمة في النهاية مسؤولية نصرة المستحق. ومن هنا فقد طرح الإمام اختيار الأمة للإمام، ولكنه اختيار لمن تتوفر فيه ميزات محددة.

فقد جاء في مستدرك وسائل الشيعة[1] على لسان علي عليه السلام: «الواجب في حكم الله وحكم الاسلام، على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل، ضالاً كان أو مهتدياً، أن لا يعملوا عملاً ولا يقدّموا يداً ولا رجلاً، قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة».

ويأتي هذا الموقف تأكيداً لقوله عليه السلام: «لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله الأجل، ويجمع الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح بر ويستراح من فاجر»[2].

إذاً فعلي يرى، في حال عدم تولية الوصي أن يُعمد إلى اختيار إمام من قبل المسلمين، ومن يختر يتحمل مسؤولية اختياره. فكيف لا يتمكن الوصي من تولي الأمر، وكيف يجري الاختيار؟

عدم تولي الوصي الأمر:

يقول علي عليه السلام في خطبته الشقشقية: «لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذه الله على العلماء ألاّ يقارّوا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أولها»[3].

إذاً فالإمام الوصي معذور في عدم التصدي للأمر ما لم يحضر الناس

(١) ج ٦، ص١٩ و ١٢٣.
(٢) شرح نهج البلاغة، م ١، ج ١، ص ٢١٤.
(٣) نفس المرجع، ص ٦٨.

لنصرته، وهذا ما فعله علي عليه السلام عملياً بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، بوصية منه تقول: «إن اجتمعوا عليك، فاصنع ما أمرتك وإلاّ فألصق كلك بالأرض»[1]، ذلك لأن الوصي لا يدعوا إلى نفسه بل هو علمٌ منصوب من الله يأتيه الناس ولا يأتي الناس[2].

ولعل هذا الموقف مبني، لا على تكليف الله المؤمنين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحسب، بل وعلى تكليفه إياهم بأن يبحثوا عن نوعيات خاصة من المؤمنين الحقيقيين ليعضدوهم، لقوله تعالى: ﴿**إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا، الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون**﴾ (المائدة: ٥٥)، لأن هؤلاء المؤمنين هم الموعودون بنصر الله، إذ يقول تعالى: ﴿**ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز * الذين إن مكّناهم في الأرض إقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور**﴾ (الحج: ٤٠ و ٤١).

كما أنه مبني على تصوير الله المؤمنين بأنهم لا يقيمون علاقات المودة مع من يخالف أحكام الله ورسوله: ﴿**لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حادّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم**﴾(المجادلة: ٢٢).

هذا كما أن ما يرويه علي عن لسان الرسول صلى الله عليه وسلم يأتي منسجماً مع تأكيده صلى الله عليه وسلم أن «من قلّد رجلاً عملاً على عصابة وهو يجد في تلك العصابة أرضى منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين»[3].

وهذا الشرط، إن كان مفروضاً على ولاة الأمر في تعيينهم عمالهم وأمراءهم، فهو مطلوب من باب أولى من الجهة التي تقلد ولي الأمر نفسه.

ومن هنا فإن عليّاً عندما تفرّقت عنه جماعة المسلمين وآلت الخلافة إلى

---

(١) نفس المرجع، م ٤، ج ٤، تكملة ص ٥٦٣.
(٢) راجع وسائل الشيعة. م ٤، ج ٢، ص ٢١٥.
(٣) ابن تيمية، السياسية الشرعية ص ١٤.

غيره صبر واحتسب. وهو يشرح موقفه في ذلك الظرف بقوله: «وطفقت أرتئي بين أن أصول بيد جذّاء، أو أصبر على طخية عمياء، يهرم فيها الكبير، ويشيب فيها الصغير، ويكدح فيما مؤمن حتى يلقى ربه، فرأيت أنَّ الصبر على هاتا أحجى، فصبرت وفي العين قذى، وفي الحلق شجا، أرى تراثي نهباً...»[1].

ولكن الإمام لم يدر ظهره للإسلام وللمسلمين، بل أخذ يبين لهم طريقة لاختيار ولي أمورهم، لا تفرط بالحد الأدنى من الضمانات؛ ويحاج خصومه في ذلك.

كيف يجري الاختيار؟:

تناول الفقهاء هذا الموضوع بالكثير من التنظير وأطالوا فيه، وقد رأوا أن الخليفة يمكن اختياره بواسطة «أهل العقد والحل»، أو بـ «عهد» من الخليفة السابق. والنظريتان تترجمان ما جرى واقعاً في معظم فترات التاريخ الإسلامي، بناء على سوابق أبي بكر وعمر بن الخطاب.

اختيار أهل العقد والحل:

لما كان إجماع الأمّة الإسلامية، غير مطروح، وهو كان غير ممكن، فقد اكتفي باختيار أهل «العقد والحل». ولكن الفقهاء المؤيدين لوجهة النظر هذه اختلفوا حول مسألتين: أولاهما تحديد أهل «العقد والحل» وثانيتهما كيفية اختيارهم للخليفة.

أهل العقد والحل:

اختُلف إذاً في تحديد أهل العقد والحل، من هم بوجه عام، ومن هم من بينهم الذين يختارون الإمام أو الخليفة، إلاَّ أنَّ الرأي اتجه إلى أنهم صفوة الناس ممن تتوفر فيهم شروط محددة، لخّصها الماوردي[2] ووافقه أبو

(١) شرح نهج البلاغة، مذكور أعلاه، ص ١، ج ١، ص ٥٠.

(٢) الأحكام السلطانية، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٦، ص ٦.

يعلى[1] بما يلي:

١ ــ العدالة الجامعة لشروطها.

٢ ــ العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمارة على الشروط المعتبرة فيها.

٣ ــ الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.

ولكن من الذي يحدّد «أهل العقد والحل» الذين تجتمع فيهم هذه الصفات؟

هذا ما سكت عنه الفقهاء. فهل تختارهم السلطة؟ وعند ذلك ألا يُخشى أن تختار مؤيدي مشاريعها، أم هل يختارهم الناس؟ فبأي طريقة. وهل هذا ممكن؟

ثم هناك سؤال أساسي آخر يطرح نفسه: هل كان يمكن جمع أهل الحل والعقد من أصقاع البلاد الإسلامية الممتدة من الصين إلى الأندلس، ليختاروا الخليفة أو الإمام؟ هنا تبدأ الآراء بالاختلاف، ولكن الوجهة الغالبة تقول: إن أهل الحل والعقد في بلد الخليفة المتوفى، هم الذين يختارون الخليفة الجديد وإن لم يكونوا أفضل من سواهم، وذلك لعدم إمكانية إشراك الآخرين في الاختيار. يقول الماوردي[2] ويوافقه أبو يعلى[3]:

«وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزيّة، يتقدم بها عليهم، وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عرفاً لا شرعاً، لسبوق علمهم بموته، ولأن من يصلح للخلافة في الغالب موجودون في بلده».

وهذا رأي يثير الجدال. إذ من غير المستبعد، ومما لا ينفيه النص، أن

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٩.

(٢) الماوردي والأحكام السلطانية مذكور سابقاً.

(٣) أبو يعلى، الأحكام السلطانية مذكور سابقاً.

يوجد من يصلح للإمامة، وبشكل أفضل خارج بلد الإمام المتوفى، فماذا يكون الحل عند ذلك؟

لقد سكت الفقهاء القدامى عن الإجابة على هذا السؤال، بشكل معقول.

عدد أهل الحل والعقد الضروري للاختيار:

اختلف الفقهاء حول ما إذا كان كل أهل الحل والعقد في بلد الإمام المتوفى مطلوبين لاختيار الخلف أم أنه يكفي عدد منهم.

فذهب بعض إلى أن الإمامة «لا تنعقد إلاّ بجمهور أهل العقد والحل»[(١)].

إلاّ أن الآخرين رأوا أن وجهة النظر هذه لا يمكن اعتمادها، وأن هذا الرأي «مدفوع ببيعة أبي بكر على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها»[(٢)].

ولما كان الأمر على هذا النحو لدى هذا الفريق، فقد ذهب بعض منهم إلى تقليص العدد، فوجدت فئة أن أقل ما تنعقد به الإمامة، من أهل العقد والحل، خمسة يجتمعون على عقدها، أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة»[(٣)].

واستدلت هذه الطائفة ببيعة أبي بكر وبشورى عمر. فالأول اختاره خمسة أشخاص هم عمر بن الخطاب وأبو عبيدة الجرّاح وسالم مولى أبي حذيفة، وأُسيد بن حضير وبشير بن سعد. أمّا الثاني ـــ أي عمر ـــ فقد عَيَّن ستة للشورى هم طلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، على أن يختار خمسة منهم سادسهم، الذي سيكون الخليفة. وهذا هو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة.

وقالت طائفة من علماء الكوفة: إن الإمامة تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم

---

(١) الماوردي نفس المرجع.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) المرجع نفسه.

برضا الإثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين، كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين.

وقالت طائفة أخرى: تنعقد بواحد لأن العباس بن عبد المطلب قال لعلي عليه السلام: «أمدد يدك أبايعك فيقول الناس: عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان».

وقد اعتبرت هذه الطائفة أن اختيار الخليفة حكم على أهلية، وحكم الواحد نافذ[1].

ولعل من يتأمّل هذه الآراء، لا يستطيع إلا الاستغراب، لأنه إذا اختار الإمام أقلية كالخمسة أو الثلاثة أو الواحد فعندها قد تختار أقلية أخرى، أو أكثرية غيره. وفي حلِّ هذا الإشكال يذهب الفقهاء مذاهب شتى لن نقف عندها.

على أن هذه الآراء التي تقبل حصر العدد بخمسة أو ثلاثة أو اثنين أو ما إليها، والتي تقيس على سوابق اختيار أبي بكر وعثمان، أو على محاولة العباس بيعة علي عليه السلام، إنما تقيس على حالات حصلت صدفة. وكان يمكن أن تأتي بطرق أخرى. فلو أنه أتيح لمن توجهوا إلى السقيفة عدد أكبر من الأنصار، لكان عدد من اختار أبا بكر أكبر، الأمر الذي يضطر واضعي النظرية إلى رفع العدد الذي يرونه كافياً.

وكذلك لو أن عدد من كان يعتبرهم عمر أهلاً للشورى أكبر، أيضاً لتغير عدد من يكتفى بهم لتعيين الحد الضروري.

ثم أن اختيار عمر، ما كان قائماً في نظر صاحبه على أي أشخاص تتوفر فيهم الصفات التي يحددها الماوردي، بل هو اعتبرهم الذين حظوا برضا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى موته.

---

(١) المصدر نفسه.

العهد من الخليفة السابق:

يرى بعض الفقهاء أن الخلافة، ــ أو الإمامة ــ يمكن أن تنعقد بـ «عهد» من الخليفة السابق بدليل أن أبا بكر عهد إلى عمر بن الخطاب عندما حضرته الوفاة كما عهد عمر إلى أهل الشورى عندما طعن.

وفي هذه الحالة، هل يكفي العهد أم أن الإمامة، تتطلب إلى جانب ذلك موافقة أهل العقد والحل؟.

لقد ذهب فريق من الفقهاء إلى القول: إن هذه الموافقة ضرورية، بينما ذهب فريق آخر إلى أنها ليست كذلك، بدليل أن عمر، عندما عهد إلى أهل الشورى، لم ينتظر رأي أهل العقد والحل[1].

إن هذه الطريقة في اختيار الإمام لم تثر من الخلاف ما أثارته الطريقة السابقة، وهذا دليل على أنها الطريقة الأسهل، لأن الأولى، إلى جانب إثارتها للمناقشات وما تحوي من تفاصيل واستثناءات، فهي قد تؤدي إلى قيام أكثر من خلافة عملياً.

إلا أن شروط هذه الطريقة، التي نبعت فعلاً من واقع الأمور، أصبحت أحياناً بعيدة عن المنطق الصحيح، كأن يسمح بعض بالعهد إلى القريب من أب وابن، بينما يرى بعض آخر أنَّ ذلك غير مشروع، ويرى فريق ثالث أنه يمكن أن يوصى إلى الأب دون الإبن، وفريق رابع يرى العكس.

ولعل نقطة الخلاف هنا تنبع من كون الخليفة يمكن أن يخضع لأهوائه ولعواطفه. كل هذا كان يجب أن يدلّ على أن الخليفة الموصي يجب أن يكون ممن لا تؤثر فيه الأهواء والعواطف، وأن الموصى له يجب أن يكون بطبيعة الحال كذلك، أي أن يكون الاثنان من أهل العدل والعلم والقوة في الدين. ولعل هذا يتمثل أفضل ما يتمثل به، بإيصاء الرسول ﷺ إلى من يجده أكثر

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠.

أهلية للإمامة، حتى إذا أوصى هذا الأخير، فلن يكون إيصاؤه إلا إلى الأكثر أهلية وهكذا. . . ومن هنا نعود لنلتقي مع نظرية علي القائمة على الوصية من رسول الله ﷺ. أما إذا كان الخليفة كالخلفاء الذين عرفهم الإسلام في الأكثرية الساحقة من عصوره، فإن اختياره من الطبيعي أن لا يأتي بالأفضل والأكثر أهلية، بل بالأقرب عصبية. ومثل هذا الإنسان لن يكون بالضرورة مؤهلاً للاختيار، الأمر الذي يطرح البحث عن طريقة بديلة.

الاختيار اليوم:

أما اليوم فإن اختيار الحاكم يتم عادة بالطريقة «الديمقراطية»، التي تقضي بإجراء انتخابات مباشرة أو غير مباشرة، ليتم هذا الاختيار.

ففي بعض البلدان يختار الشعب رئيس الدولة، لا سيّما في البلدان التي يحكم فيها هذا الرئيس فعلاً كما في فرنسا مثلاً، بشكل مباشر، وفي بلدان أخرى بشكل غير مباشر، كأن يختار ناخبين ثانويين (أو رئاسيين) مهمتهم انتخاب رئيس الدولة، كما في الولايات المتحدة الأميركية.

أما في البلدان التي لا يمتلك الرئيس فيها صلاحيات الحكم، فإنه يجري اختياره بواسطة البرلمان، وفي هذه الحالة، يحكم رئيس الوزراء (أو الوزير الأول)، الذي يوافق عليه البرلمان المنتخب من الشعب، أو يوافق عليه الشعب عن طريق إعطاء حزبه الأكثرية البرلمانية.

أما أساس الاختيار[1]، فيقوم على وجود عقيدة عامّة رئيسة، تأخذ بها الأغلبية من الناس، فتختار على هديها، فتكون النتيجة، أن الذي يفوز، هو الذي يستطيع التحرك بمقتضى هذه العقيدة فيكون الأكثر تجسيداً لها من بين المرشحين، أو على الأقل أحد أهم مجسديها أو الواعدين بتجسيدها، وكل ذلك على أساس الظاهر.

(١) V.A. Hauriou et autres, op.cit P.42 et suiv. et P. 67 er suiv.

فلما انتشرت العقيدة الليبرالية وانتصرت مثلاً، كان الحكام ممن يدّعون تجسيد هذه العقيدة، ويتصرفون بمقتضى تعاليمها.

ولما انتشرت العقائد التدخلية الاجتماعية، كان الاختيار ينصبُّ على المنادين بالعدالة الاجتماعية.

وأخيراً عندما انتشر الفكر الاشتراكي في بعض البلدان، أخذ الناس يتوجّهون إلى انتقاء من يمثلون هذا الفكر.

إذاً كانت هناك عقيدة، وكان هناك اختيار على أساسها، على أن هذه العقيدة ربما لا تكون المبادىء النظرية البحتة لمذهب سياسي اجتماعي اقتصادي معيّن، بل تكون مشوبة بتصورات وأفكار نابعة من مصادر شتى، أي أنها ليست بالضرورة العقيدة النظرية، بل العقيدة الواقعية التي تحملها أكثرية الناس.

على أنه من نافل القول أن هذه العقيدة لم تخلق عفواً، بل هي زرعت وأصبحت، بعد العمل الدؤوب لنشرها، عامة. وهي حلت محل عقيدة أو عقائد كانت موجودة قبلها تؤمن بطريقة مختلفة لتولي الحكم.

وهكذا نستطيع القول: إن هناك مفكرين بلوروا عقيدة وأقنعوا الناس بها، فآمن الناس بما تصوروا من العقيدة، وأخذوا يتصرفون ضمن نطاقها، فبات اختيارهم يأتي مبايعة لمن يعتبر، في ضوء هذه العقيدة، بنسختها الواقعية، الأفضل أو من بين الأفضل.

أما الكلام على اختيار واعٍ حر من قبل الناخبين، فهو أمر تدحضه الوقائع، بل وتسخر منه في كل لحظة، ذلك أن دور المحرّضين الانتخابيين ومن ورائهم الشركات الكبرى والأحزاب والتنظيمات الجماهيرية، وكذلك وسائل الاعلام ليس دوراً حيادياً، كما أن قدرة المواطن العادي وإمكاناته الخاصة في التحليل الموضوعي والمقارنة، حتى ولو ترك وشأنه، هي إمكانات ليست دائماً كافية.

وهكذا تصبح الشعوب في دائرة شبه مغلقة: يأتي المحرّض أو المفكّر أو من ينوب عنهما من المربين والمؤثرين ليبشروا بالعقيدة، فيقتنع الناس، ويختارون من يوحون لهم صراحة بصلاحه، أو من يرسمون لهم صورته دون تحديده شخصياً، ثم يفرز النظام السياسي دعاته وهكذا...

على أن الحياة لا بد أن تغني المخطط البياني، بما تفرزه من معارضات ومؤثرات أخرى وتمرّد وشذوذ. إلا أن الشكل العام يبقى هو حتى يتعدّل ويستقر البديل، فتبدأ نفس الدورة من جديد.

هذا هو الذي يجري في الأنظمة الديمقراطية اليوم، وهذا الذي ساد قبل اليوم. والفارق أنه في السابق كانت الطبقة السياسية الضيقة نسبياً هي التي تقوم بكل اللعبة تقريباً، أما اليوم، وقد تغيّرت طبيعة أشخاصها الطبقية، فهي تفسح في المجال لفئات الشعب في أن يكون لها دورها المرسوم من قبل الطبقة السياسية المهيمنة.

وفي الإسلام جرى الأمر نفسه، لأنها على ما يبدو سُنَّة الحياة. فكان دعاة هذا النظام أو ذاك مما ساد، أو كان مرغوباً أن يسود، يقنعون الناس بشرعيته وضرورته وحرمة التصدي له، وكان المعنيون يختارون الحاكم، أو يوافقون على توليه، ليعود نظامه فيفرز الفقهاء في حلقة شبه مغلقة. وكان الإمام علي عليه السلام في هذا الموضوع، صاحب النظام المراعي لمبادىء الإسلام، كما أتى لا كما طبّق.

الاختيار في نظر علي:

كيف كان يجب أن يجري الاختيار في نظر علي عند عدم تمكن الوصي من تسلّم الحكم، وبعد مرور حوالي ربع قرن على وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الموصي؟

عندما رأى علي مبايعة الناس أبا بكر ومن بعده عمر ثم عثمان، عرف أن العدد الأكبر من المسلمين تناسوا الوصية، وأن الأمور يمكن، إذا ما تمادت

بطون قريش في عصبيتها، أن تؤول إلى وصول أي قرشي يتمتع بالقوة المسلحة الكافية، إلى سدة الخلافة، وحتى يتم الحفاظ على المقومات الضرورية للحكم في البلاد الإسلامية، من جهة، وحتى لا يحصل فراغ في الحكم يخالف أبسط قواعد قيام المجتمعات المتمدنة، فقد رأى علي أن يضع الشروط التي يجب على المسلمين أن يتمسكوا بها، لاختيار حاكمهم، حجّة لله عليهم، أقامها الإمام في مواجهة الطامعين في الحكم، سواء في أيامه أم بعد تلك الأيام، ولعل المواصفات التي يطرحها الإمام، إذا ما تمّ التمسك بها بإخلاص، تنصب، أول ما تنصب، على شخصه وعلى ولده من بعده، فتكون تحقيقاً للوصية ولكن من طريق الأمة. وعلى كل حال فإن هذه الحجة تبيّنت أهميتها وضرورتها فيما بعد، حيث عرفت الأمة الإسلامية أسوأ أنواع الحكام الذين عرفتهم البشرية، الأمر الذي نوضحه بعد إلقاء نظرة على نصيحة علي للمسلمين في مسألة تعيين الحاكم.

يقول علي عليه السلام: «وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً، كان ذلك لله رضا، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة، ردّوه إلى ما خرج منه»[1].

ولكن المهاجرين والأنصار تفرّقوا تحت كل سماء، فهل من الواجب جمعهم للاختيار؟

ليس ذلك ممكناً، ولكن علياً يقول: «ولعمري لو كانت الإمامة لا تنعقد حتى يحضرها عامة الناس فما إلى ذلك من سبيل ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها»[2].

إذاً يختار الخليفة الحاضرون من المهاجرين والأنصار، فكيف يجري الأمر بعد زوال المهاجرين والأنصار؟

---

(١) شرح النهج، ابن أبي الحديد، م ٣، ج ١٤، ص ٣٠٠.
(٢) المصدر نفسه، م ٢، ج ٩، ص ٥٠٣.

لمعرفة الجواب على هذا السؤال، لا بد من كشف سبب كون الاختيار محصوراً بالمهاجرين والأنصار.

إن السبب على ما يبدو، لا بد أن يكون ما يميّزهم من غيرهم من المسلمين، من الصحابة وغيرهم.

إن ما يميّزهم فعلاً هو الإيمان والسابقة، لأن من أسلم فيما بعد، أسلم غالباً عن مصلحة باعتراف أقطابهم، لا سيما بعد غزوة الحديبية وفتح خيبر[١].

إذاً فالذي يختار، قياساً على هذا الرأي، هو من آمن في أيام الشدة وخاض الحروب وضحّى بماله ودمه، لا من اختار اللحاق برسول الله ﷺ، بعدما ظهر أمره، وأيس المشركون من الانتصار عليه.

ولعل الحكومات الثورية، في عصرنا الحاضر، هي أكثر الناس أهلية لفهم هذا الموقف.

فالمسألة هنا مسألة رسالة يجب أن تؤدى، والناس ليسوا في حملها سواء، لأن منهم المؤمن بها، ومنهم الملتحق بركبها في سبيل مصلحة مادية أو معنوية، ومنهم الحيادي، ومنهم المعادي في السرّ، فلا يعقل أن يتحمل هؤلاء جميعاً مسؤولية تبليغها على قدم المساواة.

أما بعد استتباب الأمور ومرور أجيال على بداية الدعوة، فمن الذي يحل محل المهاجرين والأنصار؟

في هذه الحالة لن يكون المسلمون معرضين لنفس الظروف، لذلك لا يكون التمحيص واقعاً على فئة منهم دون فئة، فهل يكونون جميعاً محرومين من حق الاختيار، أم على العكس مكلّفين جميعاً به؟

الحالة الأولى تلغي الاختيار جملة، فهل يجوز اللجوء إلى الحالة الثانية فيختار الجميع مهما تكن كفاءاتهم؟

---

(١) راجع السيرة الهشامية، ج ٣، ص ١٢٣ وما بعدها.

رأينا أن فريقاً من الفقهاء المسلمين يرون أن يختار أهل العقد والحل، ولكن رأينا أيضاً صعوبة تحديدهم، ومن ثم استحالة الركون إلى هذه الطريقة.

ولكن علياً يقول بالاختيار في معرض آخر، دون أن يخصه بالمهاجرين والأنصار: «على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل... أن لا يعملوا عملاً.. قيل أن يختاروا لأنفسهم إماماً...»[1].

إذاً هو يستعمل كلمة «المسلمين» على الإطلاق، وحتى لو كان المقصود في عصر من العصور، أن يجري اختيار المسلمين بواسطة المهاجرين والأنصار، فإن ذلك لا يقيّد المسلمين في العصور التي ينعدم فيها المهاجرون والأنصار. عند ذلك لا بد أن يفرض المعنى العام نفسه دون تقييد، أي أن يختار المسلمون بأجمعهم، ولكن شخصاً بالشروط المطلوبة التي سنراها.

وإذا كان أيضاً من غير الممكن عملياً أن يختار، في العصور السالفة، جميع المسلمين في جميع الأمصار، الخليفة بعد موت الخليفة، وكان ينوب عنهم أهل عاصمة الخلافة، فإن الإمكانية اليوم توفرت ليختار جميع المسلمين في كل الأصقاع.

بهذه الطريقة تكون النظريات الغربية قد التقت مع الحلول التي يطرحها الإمام علي عليه السلام، ولكن بعد أن مرّت هذه النظريات باختبارات وسفكت على طريقها الدماء أنهاراً غزيرة.

فمن نظريات الحق الإلٰهي، إلى نظريات اختيار مراقبي الحكم في بعض الشؤون، إلى نظريات الانتخاب المحصور بدافعي الضرائب (أي المالكين) المسمين بالمواطنين الفاعلين، إلى نظريات الانتخاب العام والشامل، بكل الشوائب التي شابتها والتي ما تزال تشوبها.

والطريقة الإسلامية المطروحة لا تسمح بأي شكل من أشكال الحصر أو المناورة، أو الالتفاف والأحابيل، التي رافقت وما زالت ترافق العمليات

(١) مستدرك الوسائل، ج ٦، ص ١٤ و ١٢٣.

الانتخابية، لأنها تتعامل مع الموضوع حسب المعيار الإيماني، حيث يكون ما يجافي النزاهة، محرّماً، ويكون الذي يختار مسؤولاً عن اختياره أمام الله.

من الذي يجب أن يتم اختياره؟:

لقد حدّد علي عليه السلام أهم صفات من يمكن اختياره فقال: «إن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة»[1].

والعفيف الورع هو العادل، والعالم بالقضاء والسنة هو العالم الحقيقي.

وكان علي قد حدّد المواصفات بشكل سلبي، عندما بيّن من هم الذين يجب أن يستبعدوا من الحكم، فقال: «لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين، البخيل فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول فيتخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطل للسنة فيهلك الأمة»[2].

إذاً يجب أن تتوفر في المرشح الشروط الأولى وتنتفي عنه الشروط الثانية، أي يجب أن يكون عادلاً عالماً سمحاً قوياً على انفاذ الأحكام.

وإذا توفرت هذه الشروط جدلاً بشكل متفاوت بين عدد من الناس، أي كان هناك فضلاء ومفضولون فكيف يجري الاختيار[3]؟

هنا يرى الإمام أن يجري اختيار الأقدر على ممارسة الحكم والأعلم: «أن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه»[4].

ولكن هنا تطرح مسألة مهمة على الصعيد النظري أو العملي أحياناً، فقد

---

(١) الوسائل، ج ٦، ص ١٤ و ١٢٣.،

(٢) شرح النهج مذكور أعلاه، م ٢، ج ٨، ص ٣٧٨.

(٣) وهو أمر يمكن أن يحصل إذ لم يكن الامام الموصى له حاضراً.

(٤) نفس المرجع، م ٢، ج ٩، ص ٥٠٣.

لا يتوفر شخص واحد يكون الأقدر والأعلم في آن، بل ربما يتوفر شخص أقدر، وشخص آخر أعلم، فأيهما يجري اختياره؟

يتبادر من قول الإمام أن الشرطين ضروريان، لكنه في معرض آخر يذم العلماء الذين لا يعملون بمقتضى علمهم فيقول: «رب عالم قتله جهله وعلمه معه لم ينفعه»[1]. و «لا خير في علم لا ينفع»[2].

ومن هنا كانت ضرورة القدرة المشتملة على العدالة، وعلى المواهب القيادية، ولكن ألا يكون الأمر عند هذه الحدود تعييناً بدلاً من الاختيار؟

إنه في الحقيقة اختيار من ضمن مجموعة متصفة بهذه الصفات، فيمنع غيرها من ترشيح نفسه. وإذا انحصرت بواحد فلا مانع.

ولكن من الذي يحكم بكون المرشح يتصف بهذه الصفات أم لا؟

يمكن أن تقوم بهذه المهمة جهة قيادية كمجموع العلماء، ولكن شرط أن لا يكونوا تابعين للسلطة في أي شأن من شؤونهم، فيكوّنوا مجلساً دستورياً. مثلاً، يتصرف كما يجري في المجالس الدستورية، حيث يتم تعيين الأعلم، بعد أن يتفق عليه دونما صعوبة، والضمان في ذلك أن المجلس المذكور يجب أن يكون، كما الحوزات الدينية، حريصاً على استقلاليته حرصاً شديداً.

على أنه لا بد من الاعتراف بأن للسلطة وسائل مهمة مؤثرة سلباً وإيجاباً على الناس، ولذلك فإنه يخشى أن تستطيع السلطة اكتساب اعداد من العلماء، فيتحولوا إلى مؤيدين لها وممدين لها بالفتاوى. غير أن هذا المحظور يتضاءل دوره عندما تكون مجموعات العلماء مقيمة في بلدان شتى، بحيث لا تطالهم جميعاً أيدي السلطة المعنية من جهة، وعندما يوضع النظام الملائم لربط القوى الفاعلة بهذه المجموعات، بحيث تصبح هي الممدة لها بشرعيتها في مجال الحكم من جهة أخرى. فإذا ربطت القيادة العسكرية بهذه المجموعات بحيث لا

---

(١) نفس المرجع، م ٤، ج ١٨، ص ٢٨٧.
(٢) نفس المرجع، م ٤، ج ١٦، ص ٢٣.

تنفذ الأمر خصوصاً الهجومي إلا بعد موافقتها، وإذا ربطت الموازنة بهذه المجموعات أيضاً، فإنها تصبح فائقة القوة وقادرة على المواجهة.

وهكذا فإن الجهة المولجة بالموافقة على الترشيح سوف ترشح عدداً من الأفراد أو تسمح بترشيحهم. ثم يجري اختيار أحدهم من قبل الناس.

إن هذه الطريقة يمكنها أن تؤدي إلى قطع السبيل على سائر طرق التعيين المعروفة، التي تؤدي إلى نتائج سيئة غالباً، نتيجة لتحكم القوى الاقتصادية أو العسكرية أو غيرها.

شروط المرشح في نظر الفقهاء:

تضع الطريقة التي أوضحها علي عليه السلام، حدّاً للجدل الذي دار بين فقهاء المسلمين حول الشروط المطلوبة لتولي منصب الخلافة، والتي تمثلت بعدد من الآراء والآراء المضادة. والتي من أهمها القرشية، ذلك الشرط الذي أثاره أبو بكر وعمر يوم السقيفة، والذي لم يذكر أنه ورد على لسان الرسول صلى الله عليه وآله: وهو إن كان ورد على شكل: «الأئمة من قريش» أو «قدموا قريشاً ولا تقدموها»، فهو مستكمل بذكر بني هاشم من آل بيت الرسول، فيصبح هو نفس الحديث الذي ورد على لسان علي بقوله: «أن الأئمة من قريش زرعوا في هذا البطن من هاشم، لا تصلح على سواهم، ولا يصلح الولاة من غيرهم...»[1].

وإلا فإننا، إذا أطلقنا هذا الشرط، فلا يكون إلا في خدمة معاوية بن أبي سفيان ومن بعده، الأمويين، الذين قادوا عملياً قريشاً، وتسلّطوا على رقابها وعلى رقاب المسلمين بواسطتها[2]. ولا نعتقد أن الرسول صلى الله عليه وآله كان لا يدرك هذا الأمر، أو كان يريده.

وإذا سلمنا جدلاً بصحة ورود الحديث كما هو عن النبي صلى الله عليه وآله، فهو إذا

---

(١) نفس المرجع، م ٢، ج ٩، ص ٤٢١.

(٢) راجع ما قاله معاوية لابنه يزيد من أنه وطّأ له رقاب العرب، الطبري م ٤، ص ٢٣٨، وغيره من كتب التاريخ الاسلامي.

قرن كما سنرى بالعلم والعدالة، فإنه لا يعدو علياً نفسه قبل غيره، فيما يخرج الكثيرون من القرشيين، لا سيما أولئك الذين ناصبوا الرسول العداء، ولم يؤمنوا إلا خوفاً أو طمعاً، كالطلقاء الذين أسلموا يوم فتح مكة.

وحتى الذين أسلموا وأبلوا مع الرسول ﷺ البلاء الحسن، كطلحة والزبير، فقد شنّوا حرباً شنيعة على الإمام علي عليه السلام بسبب مصالحهم.

هذا مع العلم أن المتمسكين بقرشية الخلافة دون تقييدها بآل بيت الرسول ﷺ، ينسبون إلى عمر نفسه أنه قال: «. . . لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً، لاستخلفته. . .»[1]. فكيف يجوز البناء على موقف عمر يوم السقيفة، ولا يجوز البناء عليه يوم كان على وشك ملاقة وجه ربه؟

على أن علياً كان يرى أن الخلافة، لو لم تكن من حقّه لكانت، من حق الأنصار نظراً لتضحياتهم في سبيل الإسلام. تلك التضحيات التي فاقت ما قدمته قريش أضعافاً مضاعفة، إنْ في إيوائهم المهاجرين، وتقديم شطر أموالهم، وأحياناً نسائهم، لهم، أو في قتالهم المشركين من قريش ومن العرب، أو في قتالهم اليهود وغيرهم، يقول علي مؤكداً ذلك: «الأنصار أنصار الله وكتيبة الإسلام»[2]. و «هم والله ربّوا الإسلام كما يربّى الغلو، مع غنائهم بأيديهم السباط وألسنتهم السلاط»[3].

ولهذا فإن «كانت الإمامة في قريش فأنا أحق قريش بها، وإن لا تكن في قريش فالأنصار على دعواهم»[4].

٢ ـ **الحرية**: وهي شرط بديهي للحاكم وقد أصبح اليوم لغواً.

٣ ـ **البلوغ**: وكان الأفضل أن يذكر الرشد بدل البلوغ.

---

(١) الطبري ٣/ ٢٩٢.
(٢) نهج السعادة، مذكور سابقاً، م ٥، ص ٢٠١.
(٣) شرح نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٤، ج ٢٠، ص ٥٠٦.
(٤) نهج السعادة، مذكور سابقاً، م ١، ص ٤١.

٤ ـ **سلامة الأعضاء والحواس**: وذلك بالقدر الضروري للقيام بأعباء الحكم.

٥ ـ **العدالة**: وقد وضعها الماوردي شرطاً أول، على أن تكون بشروطها الجامعة، وهي الامتناع عن ارتكاب كبائر الذنوب والإصرار على صغائرها[١].

كما اشترطها الفارابي ولكن بعد العلم والحكمة، واشترطها أبو يعلى شرطاً فرعياً[٢] واشترطها ابن خلدون بعد العلم.

٦ ـ **العلم**: وهو الشرط الثاني عند الماوردي، على أن يكون مؤدياً إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام. كما اشترط ابن خلدون في الخليقة، أن يكون مجتهداً، لأن التقليد نقص والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال[٣]. وإلى نفس الرأي ذهب القلقشندي. على أن عدداً كبيراً من الفقهاء لم يتوقف كثيراً عند هذا الشرط، فابن حزم يعتبر أنَّ توفّر العلم للإمام أمر مستحب[٤]، أما الباقلاني فيرى أن الأمة ليست بحاجة إلى «علم الإمام وبيان شيء خص به دونهم وكشف ما ذهب علمه عنهم»[٥].

وهذا هو موقف الحنفية التي لم تشترط الاجتهاد[٦].

٧ ـ **القدرة القيادية**: وقد عبر عنها الماوردي بـ «الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح»[٧] كما عبّر عنه الفرّا بأن «يكون قيّماً بأمر السياسة»[٨]. وعبّر عنه ابن خلدون باشتراط كون الخليفة قوياً على معاناة

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية مذكور أعلاه، ص ٤ و ٥.
(٢) الأحكام السلطانية، ص ٢٠.
(٣) ابن خلدون المقدمة ص ١٥٢، ١٥٣.
(٤) الفصل في الملل، ج ٤، ص ١٦٦.
(٥) نفس المصدر السابق.
(٦) الشيخ قاسم بن قطلو بغا بهامش مشكاة المسامرة، ص ٢٧٥.
(٧) الماوردي المرجع نفسه.
(٨) أبو يعلى، المرجع نفسه.

السياسة[1].

٨ ـ **الشجاعة والنجدة**: وهي شرط ضروري، لا سيما إذا كانت الأحوال مضطربة، والأعداء متربصين. وقد اشترطه الماوردي وأبو يعلى والجرجاني وغيرهم.

عدم توافر كل الصفات المطلوبة:

تطرح هنا مسألة المفاضلة، ولعلها تكون نظرية في حال حضور الإمام المعصوم، كما بيّنا، فمن الذي يجب اختياره، إذا لم تتوفر في كل مرشح الصفات المطلوبة؟

ذهبوا إلى أنه يجري الاختيار بحسب الحاجة. «فإن كان أحدهم أعلم والآخر أشجع، نظرت فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى، لانتشار الثغور وظهور البغاة، كان الأشجع أحق. وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم لسكون الدهماء، وظهور أهل البدع، كان الأعلم أحق»[2].

أما في حال المساواة، فذهب بعض إلى ضرورة اختيار الأسن، وذهب بعض آخر إلى إجراء القرعة[3].

التغلّب:

غير أن الشروط تسقط إذا تغلب أحد على الإمامة، بتأييد الناس له، أو بالقوة. فقد ذهب العدد الأكبر من فقهاء السنة إلى ضرورة انعقاد الإمامة للمتغلب. فالفرّا يقول: «وفي الابتداء، لو عدلوا عن الأفضل لغير عذر لم

---

(١) ابن خلدون، مذكور سابقاً.
(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية مذكور سابقاً، ص ٢٤.
(٣) الفراء الأحكام السلطانية مذكور سابقاً، ص ٢٤.

يجز، وإن كان لعذر من كون الأفضل غائباً، أو مريضاً، أو كان المفضول أطوع في الناس جاز»[1].

والغزالي يقول في شأن من لا يتمتع بالعلم اللازم: «أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط، ومن غير إثارة فتنة، وتهييج قتال. وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال، وجبت طاعته وحكم بإمامته، لأن ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه ومستغنياً عن غيره، دون ما يفوتنا بتقليد غيره إذا افتقرنا إلى تهييج فتنة لا ندري عاقبتها، وربما يؤدي إلى هلاك النفوس والأموال». وهذا رأي الباقلاني في التمهيد.

كما أورد الفرا، عن لسان أحمد بن حنبل قوله: «ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً براً كان أو فاجراً»[2].

لقد اعتمدت هذه الآراء على موقف عبد الله بن عمر بن الخطاب، المبني على حديث منسوب إلى الرسولﷺ يقول: «اسمعوا وأطيعوا ولو ولي عليكم عبد حبشي».

فكان ابن عمر قول: «لا أقاتل في الفتنة، وأصلي وراء من غلب». وكان فعلاً لا يأتي أمير إلا صلى خلفه، وأدّى إليه زكاة ماله[3].

على أن نسبة الحديث المذكور أعلاه إلى الرسول، وفهمه على أنه يحمل معنى تحقيرياً للعبد الحبشي هو أمر غريب، لأن من أهم مبادىء الإسلام أن «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». فكيف يسوّغ هؤلاء طاعة مغتصب للسلطة. ثم أليس في ذلك تشجيعاً على الاغتصاب والله تعالى فرض علينا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

(١) نفس المرجع، ص ١٣.
(٢) نفس المرجع، ص ٢٣.
(٣) ابن سعد الطبقات الكبير، تحقيق إدوار سخو، مطبعة بريل في لندن ١٣٢١ هو معاد تصويره في طهران مؤسسة النصر ١٣٢٢، ج ٤، ص ١٠٥ وما بعدها.

هذا، ثم أنه إذا صحت نسبة الحديث إلى الرسول ﷺ، فهو لا يعني أن تولية العبد الحبشي اغتصاب للسلطة، بل يمكن أن تكون تولية من ولي الأمر الشرعي، الذي يمكن أن يولي أياً كان، على أساس أن «لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى». فيكون تفسير الحديث: أنه إذا ولي عليكم عبد حبشي، فاسمعوا وأطيعوا، كما عليكم أن تسمعوا وتطيعوا عندما يولّى عليكم أي إنسان آخر. ولكن مع شرط أساس، وهو مراعاة مبدأ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

أما في حالة اغتصاب السلطة من قبل أي إنسان، فإن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقضي بقتاله باليد أولاً، وفي حال عدم إمكان ذلك، أي في حال تقاعس كل المسلمين عن هذا الواجب، تمسي المقاومة باللسان من الافراد واجبة، ما لم يخافوا على أنفسهم من أن تزهق دون جدوى، فعند ذلك يجب الإنكار بالقلب.

على أنه لا بد في نظرنا من عدم التساهل في شرط العدالة، لأنه لا يمكن الاستغناء عنه في الحرب والسلم، ولا يمكن التعويض عنه. فإذا كان من الممكن تدارك نقص العلم عن طريق مدارسة العلماء، وكان من الممكن تلافي النقص في الشجاعة عن طريق تكليف الشجعان بالأمور العسكرية، فإن العدالة تكون في صلب ممارسة كل مسؤول لمسؤوليته، بما في ذلك تكليفه الآخرين وتعيين المساعدين، ولا يحلّ أحد محل أحد فيها، وهي غير خاضعة للتعلم ما لم تكن موجودة في الأصل. لذلك يقول علي عليه السلام: «العدل أفضل من الشجاعة، لأن الناس لو استعملوا العدل عموماً في جميعهم لاستغنوا عن الشجاعة»[1].

على أن النظريات الإسلامية في مواصفات الخليفة، لولا ما شابها من

---

(١) نهج البلاغة، مذكور أعلاه، م ٤، خاتمة ص ٥٦٦.

استثناءات لتسويغ حالات الاغتصاب، تقدّم علاجاً اليوم للحالة الأخلاقية والمعنوية للمتصدين للرئاسات.

ففي أكثر بلدان العالم تقدماً اليوم من الناحية التقنية، وحيث يكون الترشيح حراً، يمكن أن يرشح من لا تتوفر فيه أية ضمانات أخلاقية أو أية ميزات ضرورية. وما فتح الملفات ونبش الفضائح إلا نماذج من أخلاقيات أولئك الذين يسيّرون الأمور في تلك البلدان، إضافة إلى ما يرتكبون وهم في سدة الحكم، داخلياً وخارجياً، فيما مصير العالم بين أيديهم.

على أن هذا الكلام لا يعني أن حكام البلدان المتخلفة أفضل، بل على العكس، فإنه إذا كانت الأمور في البلدان المتطورة شبه مكشوفة، والناس تستطيع أن تنشر الفضائح، ليجري الاطلاع عليها، كما أن القوى المختلفة المتمتعة بحرية التحرك تستطيع أن تسقط الحكم الفاسد، فإن في البلدان المتخلفة، لعبة واحدة تقريباً هي لعبة القوة، وهي التي تحسم الأمور بغض النظر عن ميزات الحاكم وكفاءاته.

عزل الخليفة:

يمكن أن ينعزل الحاكم اليوم، إذا ارتكب الخيانة العظمى، أو خرق الدستور، أو ارتكب الفساد. حيث يمكن أن يتحرك البرلمان ضده فيتهمه ويحاكمه ويعزله، أو تحاكمه محكمة خاصة. كما أنه ينعزل إذا لوحظ عجزه بسبب مرض لا يرجى شفاؤه السريع، أو بسبب الجنون. وأخيراً هو ينعزل بالاستقالة.

أما في الإسلام، فإن المسألة أثارت الكثير من المجادلات، غير أن ما جرى الإجماع عليه هو أن الخليفة لا ينعزل بدون سبب جدي. لأن العزل الاعتباطي يؤدي إلى الاستخفاف بمركزه، كما يؤدي إلى عدم الاستقرار؛ يقول القلقشندي: «.... وإن كان الإمام مستقيم الحال فليس لهم ـ أهل العقد والحل ـ ذلك (عزله) لأنا لو جوّزنا ذلك لأدى إلى الفساد. لأن الآدمي ذو

بدرات. فلا بد من تغير الأحوال في كل وقت، فيعزلون واحداً ويولّون آخر، وفي كثرة العزل والتولية زوال الهيبة وفوات الغرض من انتظام الأمر»[1].

فما هو السبب الجدي؟

إن مسألة الخيانة العظمى وخرق الدستور والفساد لم تكن معروفة بشكلها الراهن، إنما المعروف هو الكفر والفسق والظلم والتلاعب بالأموال وهدرها، وهي ليست بعيدة عن الأمور الأولى. فهل هذه الأمور تؤدي إلى خلع الخليفة؟

فأما الكفر: فهو موجب للخلع إجماعاً لأنه يؤدي إلى حكم المسلمين من قبل شخص غير مسلم، الأمر الذي يهدّد الإسلام نفسه. فالباقلاني مثلاً يرى أن ما يوجب الخلع أمور، منها الكفر بعد الايمان، ومنها ترك إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك[2]، وهذا ما يراه الماوردي أيضاً[3].

أمّا الفسق والظلم والتلاعب بالأموال فيرى البعض أنها تؤدي إلى خلع الإمام، بينما يرى البعض الآخر أنها توجب وعظه وتخويفه وعدم طاعته طاعة كلية في مخالفاته للشريعة.

يرى الباقلاني أن الجمهور من أهل الاثبات وأصحاب الحديث لا يوجبون الخلع بسبب «الفسق والظلم بغصب الأموال، وضرب الأبشار، وتناول النفوس المحرّمة، وتضييع الحقوق، وتعطيل الحدود». فقط يجب عندها «وعظه وتخويفه وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله»[4].

أما الماوردي فهو يميز بين حالات الفسق، فيرى أن منها ما يوجب الخلع ومنها ما لا يوجبه. «فأما الجرح في عدالته، وهو الفسق، فهو على ضربين: أحدهما ما تابع به الشهوة، والثاني ما تعلّق فيه بشبهة. فأما الأول منهما

---

(١) مآثر الانافة ١/ ٦٦٠.
(٢) التمهيدي في الرد ص ١٨٦.
(٣) الماوردي مذكور سابقاً، ص ٢٠.
(٤) الباقلاني مذكور سابقاً.

فمتعلق بأفعال الجوارح، وهو ارتكابه للمحظورات، وإقدامه على المنكرات، تحكيماً للشهوة، وانقياداً للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة واستدامتها . . .

وأما الثاني منهما، فمتعلق بالاعتقاد والتأوُّل بشبهة تعترض، فيتأول لها خلاف الحق. فقد اختلف العلماء فيها . . . فقال كثير من علماء البصرة أنه لا يمنع من انعقاد الإمامة، ولا يخرج منها[١].

أما العجز من مرض أو جنون، فإن الفقهاء المسلمين يرون أنه، إن كان دائماً أو كان يحصل في أكثر الأوقات أو لمدة طويلة، فهو موجب للعزل وإلا فلا. يقول الباقلاني: «ومما يوجب خلع الإمام أيضاً تطابق الجنون عليه، وذهاب تمييزه، وبلوغه في ذلك إلى مدة يضر المسلمين زوال عقله فيها، أو يؤذن باليأس من صحته»[٢].

أما الماوردي فيتوسع أكثر ويقول: «فأما زوال العقل فضربان:

أحدهما: ما كان عارضاً مرجو الزوال، كالإغماء، فهذا لا يمنع من انعقاد الإمامة، ولا يخرج منها. والضرب الثاني ما كان لازماً، لا يرجى زواله، كالجنون والخبل فهو على ضربين:

أحدهما: أن يكون مطبقاً دائماً لا يتخلله إفاقة، فهذا يمنع من عقد الإمامة واستدامتها.

والضرب الثاني: أن يتخلله إفاقة يعود فيها إلى حال السلامة. فينظر فيه. فإن كان زمان الخبل أكثر من زمان الإفاقة، فهو كالمستديم يمنع من عقد الإمامة واستدامتها. وإن كان زمان الإفاقة أكثر من زمان الخبل منع من عقد الإمامة، واختلف في منعه من استدامتها . . »[٣].

---

(١) الماوردي مذكور سابقاً، ص ١٧.
(٢) الباقلاني: المصدر نفسه.
(٣) الماوردي المصدر نفسه، ص ١٨ و ١٩.

ولعل الموقف هنا متأثر بأوضاع الخلافة في العصور التي عاش فيها هؤلاء الفقهاء، حيث كانت مسألة خلع الخليفة مسأل شبه مستحيلة، مهما كان وضعه، إلا من قبل متسلط قوي.

أما الموقف العقلاني الصحيح، فهو يقضي بعزل الخليفة الذي يصاب بالجنون سواء كان دائماً أو دورياً، وفي كل الأحوال، فمن يدري إذا اتخذ قراره هل اتخذه في ساعة إطباق أم في ساعة إفاقة؟

الاستقالة:

جوّز الفقهاء الاستقالة إذا كانت بسبب عجزه عن القيام بالأمر، ومنعوها في سائر الأحوال. يقول التفتازاني: «فيحل عقد الإمامة بخلعه لنفسه، لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين. وأما خلعه لنفسه بلا سبب، ففيه خلاف وكذا بانعزاله بالفسق، والأكثرون على أن لا ينعزل، وهو المختار من مذهب الشافعي وأبي حنيفة، وإن عزل نفسه، فإن كان لعجزه عن القيام بالأمر انعزل وإلا فلا. . . .»[(١)] وهذا رأي القلقشندي[(٢)] وأبي يعلى[(٣)].

والسؤال المطروح هنا هو أنه: إذا أراد أن لا يكون خليفة فهل يمكن إجباره؟

وإذا كان الحكم هنا يأتي قياساً على ما حصل مع أبي بكر فإنه حكم غير صحيح. فأبو بكر قال بعد نقاشه مع فاطمة الزهراء عليها السلام: «أقيلوني. . .» ولكن القوم لم يقبلوا. وهو لم يصر.

ولكن لو أنه أصر وترك الخلافة، فهل يكون موقفه مخالفاً للشرع؟ وبأي مقياس؟

---

(١) شرح المقاصد ٥/ ٢٣٣ و ٢٥٧.
(٢) مآثر الانافة ١/ ٦٥.
(٣) الأحكام السلطانية، ص ٢١.

إذا كان بمقياس فسخ العقود، فإن الفسخ هنا نادراً ما ينتج ضرراً بحق الأمة، ذلك لأن الأمة تجد البديل دون صعوبة، عندما يكون الخليفة، أساساً أتى باختيار الأمة، وكم من حاكم يستقيل اليوم وتقبل استقالته، دون أن يحاسبه أحد عليها.

أما إذا كان من الزعماء الشعبيين، فإن الناس تتحرك لرفض الاستقالة، ليس على أساس أنها فسخ للعقد ويجب محاسبته عليه، بل على أساس مخاطبة عواطفه وحنانه خاصة ورأفته، كي لا يتركهم لمن لا يمكن إلا أن يكون دونه، وهذه المخاطبة هي نوع من الرجاء والاستعطاف، وليست تنفيذاً لحكم قانوني.

أما في الشرع، فإن كانت الخلافة قائمة لمصلحة الخليفة، فتركه إياها لا ضير فيه، أما إذا كانت لمصلحة الأمة، وتعذّر إيجاد البديل، فلا يحق له ذلك، ولكن متى يتعذر إيجاد البديل؟

موقف الإمام علي:

يرى الإمام عزل الخليفة إذا أحدث حدثاً، وهذا الأمر يضع حداً لكل الجدال، فهو يقول مخاطباً طلحة والزبير: «فليس لكما غير ما رضيتما به (من بيعتي)، إلاّ أنْ تخرجاني مما بويعت عليه بحدث. فإن كنت أحدثت حدثاً فسموّه لي»[1].

وفي كتاب وجّهه إلى الأشعث بن قيس، يقول أيضاً: «إن طلحة والزبير كانا أول من بايعني، ثم نقضا بيعتي على غير حدث»[2].

إذاً فالحدث يمكن أن يسمح بعزل الخليفة، فما هو الحدث؟

جاء في لسان العرب لابن منظور حول الحدث ما يلي:

«محدثات الأمور ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء، التي كان السلف

---

(١) ابن قتيبة: الامامة والسياسة ج ١، ص ٩٥.

(٢) نفس المرجع، ص ١١١.

الصالح على غيرها. وفي الحديث إياكم ومحدثات الأمور جمع محدثة (بالفتح)، وهو ما لم يكن معروفاً في كتاب ولا سنة ولا إجماع.

وفي حديث بني قريظة: لم يقتل من نسائهم إلا امرأة واحدة كانت أحدثت حدثاً، قيل حدثها أنها سمت النبي ﷺ. وقال النبي ﷺ: «كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة».

وفي حديث المدينة: من أحدث فيها حدثاً أو آوى محدثاً.

الحدث: الأمر الحادث المنكر الذي ليس بمعتاد ولا معروف في السنة.

وأما ما سماه علي إحداثاً على سبيل المثال ما قام به عثمان، وهو يتلخّص بإيواء طريد رسول الله ﷺ الحكم بن أبي العاص وأولاده، ومنهم مروان، ومدّهم بالعطايا الجزيلة، وتعيينه غلمة بني أمية في الولايات، رغم بعدهم عن الدين وارتكابهم للمنكرات، وتخصيص أقاربه ومؤيديه بالمقادير الهائلة من المال، وتنكيله بمن كان يعارض تصرفاته ويذكره بأحكام الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، كخازن بيت المال، وعمار بن ياسر، وابن مسعود، وأبي ذر الغفاري، وتركه إقامة الحد على عبيد الله بن عمر في قتله الهرمزان وابنته.

يقول علي عليه السلام عن عثمان: «إنه قد كان على الأمة والٍ أحدث أحداثاً، وأوجد للناس مقالاً فقالوا ثم نقموا فغيّروا»[1].

التغلب على الإمام:

يتخذ التغلب على الإمام ثلاثة ألوان في نظر الفقهاء المسلمين:

أن يؤسر في يد العدو غير المسلم.

أن يؤسر في يد العدو المسلم.

أن يستبد بالرأي دونه أحد أعوانه.

(١) نهج البلاغة مذكور أعلاه، م ١، ج ٢، ص ٢١٩.

فإن أُسر في يد عدو غير مسلم، ينظر في إمكانية فك أسره، فإن كان ذلك مستبعداً، عين رجل مكانه، وإن كان ممكناً، قام رجل نيابة عنه حتى يعود. يقول الباقلاني في هذا الصدد: «إن حصل مأسوراً في يد العدو إلى مدة يخاف منها الضرر الداخل على الأمة، ويئس معها من خلاصه، وجب الاستبدال به فإن فُكّ أسره... لم يعد إلى أمره...»[1].

ويرى القلقشندي أنه «لو كان مرجو الخلاص من أيدي الكفار... فإنه يكون باقياً على إمامته، وعلى الأمة كافة استنقاذه من أيديهم»[2].

أما إذا أُسر في يدي العدو المسلم، فنفس الحكم يطبق، إذا كان لهم إمام، أما إذا كانوا فوضى لا إمام لهم، فالإمام المأسور في أيديهم على إمامته لأن بيعته تلزمهم[3].

وأما إذا استبد أحد أعوانه بالأمر دونه، فنكون أمام احتمالين: إما أن يعزله وإما أن يبقيه. فإن عزله، يرى الذين تصدوا لهذه المسألة، أنه إذا استتب له الأمر فيصبح إماماً جديداً[4]. أما إذا أبقاه المستبد بالأمر دونه، فإن سار المستبد على حسب الشرع، نفذ أمره، وإلا فلا. يقول الماوردي في هذا الصدد: «ينظر في أفعال من استولى على أموره، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل، جاز إقراره عليها، تنفيذاً لها وإمضاء لأحكامها، لئلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة. وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل، لم يجز إقراره عليها، ولزمه (الإمام) أن يستنصر من يقبض يده»[5]. فما هو موقف علي عليه السلام من هذه الأمور؟

لم يعالج الإمام علي عليه السلام هذه الأمور بشكل مباشر. إلاّ أنه من الممكن

---

(١) التمهيد في الرد، ص ١٨٦. راجع أيضاً الماوردي مذكور سابقاً، ص ٢٠.
(٢) مآثر الانافة.
(٣) الماوردي، ص ١٩.
(٤) راجع الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٩٧ ـــ ٩٨.
(٥) الماوردي نفس المرجع، ص ١٩.

استخلاص موقف إجمالي من مبايعته أبا بكر ومن تصرفه وأقواله عند مبايعة عثمان.

فالإمام لم يبايع أبا بكر، معتبراً أن حكمه غير شرعي في البداية. يقول الإمام: «أما والله لقد تقمّصها ابن أبي قحافة، وأنه ليعلم أن محلي منها محل القطب من الرحى»[1] كما قال يوم الشورى لأهل الشورى بعد وفاة عمر واختيار عثمان: قد علمتم أني أحق بها من غيري»[2].

ولكن الإمام عليه السلام بايع أبا بكر عندما رأى خطر الردة ماثلاً، فهو يقول في عهده إلى أهل مصر مع مالك الأشتر: «فأمسكت يدي حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام، يدعون إلى محق دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله، أن أرى فيه ثلماً أو هدماً تكون المصيبة به علي أعظم من فوت ولايتكم»[3].

كما أنه عليه السلام أذعن عند مبايعة عثمان قائلاً: «لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين، ولم يكن فيها جور إلاّ علي خاصة»[4]. وكان هذا دائماً شعاره، وكان أول ما أطلقه بعد مبايعته أبا بكر حيث قال: «سلامة الدين أحب إلينا»[5].

من هنا نستنتج ثلاثة مبادىء:

الأول: عدم الاعتراف بمغتصب للسلطة مبدئياً.

الثاني: في حال الخطر على الدين من أعدائه الخارجيين يمكن الاعتراف بالمتغلب.

---

(١) نهج البلاغة مذكور سابقاً م ١، ج ١، ص ٥٠.
(٢) نفس المصدر، م ٢، ج ٦، ص ٦٠ ــ ٦١.
(٣) نفس المصدر، م ٢، ج ٧، ص ١٦٤.
(٤) المرجع المذكور م ٢، ج ٦، ص ٦٠ و ٦١.
(٥) المرجع نفسه، م ٢، ج ٦، ص ٢١.

الثالث: إمكانية مبايعة غير المستحق، إذا خيف من أن لا تسلم أمور المسلمين.

لكن هذا لا يعني الاستسلام أمام أي مغتصب بل وجوب قتاله ما أمكن، والدليل أن الإمام قاتل معاوية قتالاً لا هوادة فيه، كما قاتل قبله طلحة والزبير، وكان الأمر قد استقر لهما في البصرة. أما إذا كان تحريك الناس غير ممكن، وكانت النصرة مفقودة، أو غير كافية للتغلب على المغتصب أو غير المستحق فيمكن السكوت عليها.

الخلاصة:

تلك هي حلول الإمام علي عليه السلام البديلة في موضوع اختيار الحاكم، وهي كنظريات العديد من فقهاء المسلمين في الخلافة، تتبع المسار نفسه الذي اتبعته الإنسانية، والذي ما زالت تتبعه، والذي يقوم على إرساء العقيدة وإجراء الاختيار على أساسها، وإفراز النظام لدعاته، التي أوضحناها سابقاً.

غير أن الفرق الكبير يكمن في مسألة العقيدة، فالناس اليوم يختارون بناء على عقائد وضعية بلورها المفكرون الأوروبيون، كما رأينا، وهي تتطور وتتبدل، من أساسها، في كل مرحلة، دون أن تحافظ حتى على جذورها العميقة.

ثم أنها، من جهة ثانية، تقوم على مبادىء متهافتة من الوجهة العملية، وهي تتمثل اليوم بالقول: إن الشعب يختار حاكميه بكل حرية. فيما الحقيقة هي أن هذا الشعب، الذي تغسل دماغه وسائل الاعلام المرتهنة لامبراطوريات المال، وتخلق قناعاته، يتحرك بالخيوط الخفية كالدمى، لينتقي أحد اثنين أو ثلاثة، رشحتهم تلك الامبراطوريات، وكل منهم يخدمها. كل هذا، بعد أن صيغت القناعات العقيدية، قبلاً، بالطريقة التي أشرنا إليها أعلاه.

وفي الإسلام، فإن الناس الذين اعتنقوا نظريات مستقاة من الأنظمة، التي سادت في بلاد الإسلام، كانوا صنيعة، في هذا، لواضعي تلك النظريات.

أما المختارون بناء على الطريقة المبنيّة لدى الإمام علي عليه السلام، فهم يختارون، ولو بنفس الطريقة مبدئياً، ولكن على أساس أن الاختيار حل إسلامي لا يسمح بالخداع ولا يتساهل مع الأوهام الحقوقية، وهكذا فإن دعاة الإسلام يؤثّرون في الناس فينتخب هؤلاء من يرشحه الإسلام لا إمبراطوريات المال ولا القوى المادية.

وعلى صعيد الوضع الذاتي للمرشح، فإن ما يجري اليوم في أكثر بلدان العالم تقدماً تقنياً حيث يكون الترشيح حراً، لا تراعى فيه الأخلاق ولا حتى الكفاءات بل ينظر فقط إلى المواقف على ضوء المعايير القانونية التي يحكم على أساسها وعلى أساسها فقط.

الفصل الثالث

صلاحيات الحاكم

كان الحاكم قبل الإسلام يعتبر إلهاً أو وكيلاً عن الإله فكان، لهذا السبب، مطلق الصلاحية، يفعل برعيته ما يشاء، دون أية حدود فعلية أو قيود.

ففي مصر القديمة، كان الملوك يعتبرون، أبان حياتهم، «آلهة». فهم يتحدرون بالولادة المباشرة والشرعية من الآلهة القدماء، الذين سادوا على مصر، منذ عصر «الأسر الإلهية». فالملك بمجرد تكوّنه في رحم أمه كان «إلهاً»، وكانت تصحب ولادته احتفالات تتضمن التشريف الموجه إلى «إله»، وكان يبقى «إلهاً» طيلة حياته ويستمر بعد موته»[1].

أما في بلاد الرافدين فإن الملك كان «يمثل الله في المدينة وهو حبره، أو وكيله، ووسيطه لدى الناس، إنه الوسيط بين الإنسان والإله»[2]. أما اختياره فكان اختياراً «إلهياً»، وكان عند تنصيبه يرتدي الثياب الكهنوتية، ويطوف

(١) - Histoire générale des religions, librairie Aristide quillet. Paris 1948 T.1, P: 256.

(٢) - Ibid, P: 401.

الشوارع في موكب مهيب، ممسكاً بصورة «الإله» مردوخ[1].

وفي بلاد الصين كان الإمبراطور يحكم وفقاً لما يسمونه «الحق الإلهي»، بتفويض من «السماء»، و «هو ابن السماء» وهو الكاهن الأعلى، ولهذا فإن مملكته كانت تسمى «تيان شان»، أي المملكة التي تحكمها السماء.

على أن هذه المعتقدات، وإن خفت حدّتها فيما بعد، أو جرى تحويرها، فإنها بقيت تعطي الحكام صلاحيات «الإله»، الذي بيده الحياة والموت، والإعطاء والحرمان، ومصادرة الأرزاق والحريات كلما أراد.

فالناس يقتلون لأتفه الأسباب، بل وعلى الظن في معظم الأحيان، والأرزاق تصادر ويساق الناس إلى السخرة، حيث يعملون، دون شفقة، في الأشغال العامة، أو بناء المعابد والقلاع، أو في الأشغال الخاصة كبناء القصور. وما الآثار الجبارة التي ما تزال ماثلة حتى اليوم إلا الدليل على ذلك: من أهرام مصر ومعابدها وسدودها القديمة، إلى المعابد الكلدانية والرومانية، التي قضى في العمل فيها مئات آلاف الرجال، خضوعاً لحق الحاكم المطلق بالتصرف بهم.

وباختصار، فقد كان الحاكم قبل الإسلام مطلق الصلاحية، يفعل ما يريد، دون أي قيد أو رادع، اللهم إلا موازين القوى التي كانت تدفع بمعارضين له إلى أن يتحركوا ضده، إذا تمكنوا من ذلك. ولقد استمر الوضع أيضاً بعد الاسلام على هذا النحو إلا في بلاد الإسلام وفي زمن محدود.

فلقد بقي الحاكم يتصرف على أنه المالك لأنفس الناس ولأموالهم وحرياتهم، يتصرف بها كلما رأى ذلك ضرورياً. ولكن الأديان السماوية اعتبرت أن الحق المطلق في هذه المجالات يملكه الله وحده. أما البشر فلا يمكنهم ذلك، لأن من يدعي ذلك يدعي الألوهية، وهذا حرام.

لقد قيد الإسلام الحاكم بالشريعة. ولكن الحكام المسلمين لم يلتزموا إلا

---

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، مجلد ٤، ص ٢٨٠ و ٢٨١.

زمناً بسيطاً جداً بهذه القيود، ثم عادوا يمارسون التحكم والاستبداد، كما تقضي مصالحهم الشخصية الآنية.

أما في الغرب[1] الذي استلم زمام التطور العلمي منذ عصر نهضته، فقد أخذت تبرز فيه قوى معادية للاستبداد الملكي، عرفتها بريطانيا في القرن الثالث عشر، ثم في القرن السابع عشر. ثم انتصرت هذه القوى في أميركا في أواخر القرن الثامن عشر، وكذلك في فرنسا في الثورة الفرنسية، حيث كرّس حق الانتخاب المحصور أولاً بالمالكين، ثم أصبح حراً وعاماً فيما بعد، وازدهرت مفاهيم الحقوق والحريات وسيادة البرلمان ممثل الشعب.

ولكن الأزمات والحروب، لا سيما الحرب العالمية الأولى، ثم الأزمة الاقتصادية لسنة ١٩٢٩، ثم الحرب العالمية الثانية، دفعت بالاتجاه المعاكس، حيث برزت ضرورة تعزيز قبضة الحاكمين ــ أي السلطة التنفيذية[2] ــ على حساب ممثلي الشعب، الذين تحول دورهم، لا سيما بعد الثورة التكنولوجية والإلكترونية، إلى مجرد خطباء ولا يستطيعون مسايرة التطورات، التي أخذ يتحكم بها كبار الاختصاصيين ــ التكنوقراط ــ الذين تستخدمهم الحكومة، والإدارة، فخفت حدّة رقابة البرلمان على الحكام الذين عادوا يمارسون دوراً هاماً، بل وقيادياً في معظم البلدان وإن يكن بنسب متفاوتة.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فقد أصبحت الدولة اليوم دولة القانون، أي الدولة التي تقيدها القواعد الحقوقية، ولم تعد دولة تخضع لأمزجة الأشخاص ولا لإراداتهم الفردية.

أما كيف تخضع الدولة للقانون، فقد ذهب الحقوقيون، بالجواب على

---

(١) راجع، محمد ميشيل الغريب، الحريات العامة ط ٢، ١٩٨٠، ص ٦٣ وما بعد ورامز عمار، حقوق الانسان والحريات العامة، دار الراتب الجامعية، ص ٥٧ وما بعدها.

(٢) راجــع - Mirkine Guétzévitch, les nouvelles tendances du droit constitutionnel, Giard, Paris, 1931. P.10. et Nicos Poulantzas, la crise de l'Etat, P.U.F. Paris 1976. P.55.

ذلك، مذاهب[1]: منها أنها تخضع بإرادتها الذاتية للقانون، أي أنها تمارس التقيد الذاتي autolimitation.

ومنها أن المواطنين يُخضعونها ويُقيدونها باستعدادهم للتحرك والثورة كلما خالفت القانون.

أما الأمر الأول، وهو التقيد الذاتي، فهو أمر مبهم، فإن أريد به أنها تختار الخضوع لإيمانها بالقانون، فهذه مسألة غير صحيحة، لما نراه من شطط السلطات المختلفة وتجاوزها حدودها.

وأما الأمر الثاني فهو غير مضمون، لأن الناس لا يتحركون كلما تخطّت السلطة القانون، بل أن إمكانية الثورة تقوم على معطيات اجتماعية اقتصادية سياسية، داخلية أو خارجية، حتى ولو كانت الدولة تحافظ أشد المحافظة على القانون.

يبقى الجواب الصحيح وهو أن السلطة في الكثير من الدول موزّعة بين أجهزة تربطها حقوق وواجبات قانونية تخفي مصالح متباينة، فإذا تعدت سلطة على حقوق سلطة أخرى، فعند ذلك تتحرك السلطة المعتدى عليها، لتضع حداً للمعتدية. فإذا تجاوزت السلطة التنفيذية على حقوق البرلمان فإنه يتصدى لها والعكس بالعكس. بهذا وحده تبرز إلزامية القواعد الحقوقية بالنسبة إلى الدولة، هذه القواعد التي تصبح غالباً حرفاً ميتاً، عندما لا تحمي مصلحة لإحدى السلطات.

أما الرسالات السماوية، وفي مقدمها الدين الإسلامي، فقد قضت ومنذ البدء على الحاكم أن يحكم بما أنزل الله، فهو إذاً غير مطلق الصلاحية، بل عليه أن يراعي الأحكام الإلهية في جميع الأمور، وهذه الأحكام ترتّب عليه التزامات تجاه الله تعالى، وتجاه الناس من رعيته ومن الآخرين. حتى يستطيع بالمقابل أن يطلب من الناس طاعتهم ومؤازرتهم في تحقيق خططه، يقول علي عليه السلام:

---

(١) راجع A.Hauriou, op.cit. P. 128 et ss. et G.Burdeau, op.cit P.38 et suiv.

«. . . ثم جعل (الله) من حقوقه حقوقاً فرضها لبعض الناس على بعض فجعلها تتكافأ في وجوهها ويوجب بعضها بعضاً، ولا يستوجب بعضها إلاّ ببعض. فأعظم ما افترضه الله تبارك وتعالى من تلك الحقوق حق الوالي على الرعية، وحق الرعية على الوالي، فريضة فرضها الله عز وجل لكل على كل، فجعلها نظام إلفتهم وعزّاً لدينهم وقواماً لسنن الحق فيهم، فليست تصلح الرعية إلا بصلاح الولاة ولا تصلح الولاة إلا بصلاح الرعية. فإذا أدت الرعية إلى الوالي حقّه وأدّى إليها الوالي كذلك، عز الحق بينهم، فقامت مناهج الدين واعتدلت معالم العدل وجرت على إذلالها السنن، فصلح بذلك الزمان، وطاب به العيش وطمع في بقاء الدولة ويئست مطامع الأعداء»[١].

فما هي حقوق الحاكم وما هي حقوق الرعية؟ سنجيب على هذا السؤال بدراسة سلطات الحاكم في هذا الفصل وقيودها المتمثلة بحقوق وحريات المواطنين في الفصل التالي.

مهمات الحاكم:

أما لجهة مهمات الحاكم فإن علياًعليه السلام يعتبر أن به «يجمع الفيء، ويقاتل العدو وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي»[٢]. ويتوسع الإمام علي بن موسى الرضا في هذا الأمر، فيرى أن «بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، وتوفير الفيء والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام، ومنع الثغور والأطراف»[٣].

ويتناول ابن حزم الظاهري الأمر موضحاً أن مهمات الخليفة تتعلق بـ «الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام كلها، ومنع الظلم وإنصاف المظلوم وأخذ القصاص»[٤].

---

(١) نهج السعادة، م ٢، ص ١٧٩.
(٢) الكليني، الأصول الكافي م ١، ص ٢٠٠.
(٣) نفس المرجع.
(٤) الفصل في الملل، م ٤، ص ٨٧ و ٨٨.

وهكذا فيمكن تلخيص مهمات الخليفة بإقامة شعائر الدين ومجاهدة الأعداء في الخارج وإقامة النظام العام في الداخل، وتوفير الفيء ودفع المساعدات والمرتبات، وإقامة القضاء والمظالم.

وبلغة اليوم فهي، إلى جانب المسائل العبادية، تتلخص بالدفاع والعلاقات الخارجة وبالأمن والنظام في الداخل وبجمع التكاليف وصرفها وبإقامة العدالة عن طريق القضاء، وهي تكاد تتطابق مع مهمات الحكم اليوم، حيث أن أهم السلطات المعروفة هي السلطات الثلاث: التشريعة والتنفيذية والقضائية.

السلطة التشريعية:

إن التشريع الإسلامي نزل من عند الله عز وجل، فأبلغه النبي بالقرآن وبالأحاديث. لكن هذا التشريع عبارة عن أصول بنيت عليها قواعد تفصيلية من عند الله، أو على يدي الرسولﷺ، أو الفقهاء. على أن القواعد التفصيلية ليست كلها مما يدخل اليوم في باب التنظيمات، بل إن بعضها لا بد أن يدخل في باب القانون (النص التشريعي)، كالأمور الداخلة في مجال الحريات والحقوق ومجال الملكية الفردية وغيرها.

من هنا فإن المهمة التشريعية، لم تستنفد بالقرآن والسنة، بل بقيت مجالات رحبة في العصر الحديث تنتظر من يملأها. ولكن عملية الملء، لا يمكن أن تأتي اعتباطاً، أو تترك لرأي الناس، بل هي لا بد أن تتم على ضوء القواعد المقرّرة في استخلاص الخاص من العام والظرفي من الدائم. لتأتي القوانين منسجمة مع الأصول. وهذا ما يستدعي مجهوداً مضاعفاً، يهدف بالدرجة الأولى إلى تأصيل القواعد الفرعية التي وصلتنا، بإيجاد المبادىء الإجمالية لها، ثم البناء على هذه المبادىء، لتستطيع ملء الفراغ ومواكبة التطورات الحديثة.

من هنا كان لا بد للحاكم من أن يتولى هذه المهمة.

وحتى يستطيع الحاكم القيام بهذه المهمة لا بد له من العلم، الذي يمكن من استنباط المسائل، ليكون ممن حدّدهم الله تعالى على أنهم الأكفياء بعد الرسول ﷺ إذ يقول: ﴿. . . ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم. . . .﴾ (النساء/ ٨٣).

ومن هنا فإن علياً يرى أن هناك أحكاماً محددة واضحة، فلا تحتمل المسألة أكثر من حكم. وانطلاقاً من هذا المبدأ ينتقد علي عليه السلام من يؤيدون الاجتهاد بالرأي، بحيث تأتي الأحكام متفاوتة في القضية الواحدة فيقول: «ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام، فيحكم فيها برأيه. ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلافه. ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوّب آراءهم جميعاً. . . .»[1].

هذا علماً بأن الله أنزل شرعاً كاملاً، وأن الرسول ﷺ لم يترك شيئاً من أمر الله إلا أبلغه. تأكيداً لهذا يسأل علي عليه السلام[2] هل أنزل الله سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على تمامه؟ أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى، أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصّر الرسول ﷺ عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول: ﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾ (الأنعام/ ٣٨). وذكر أن الكتاب يصدق بعضه بعضاً، وأنه لا اختلاف فيه، فقال سبحانه: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ (النساء/ ٨٢).

أما أسباب الخلاف والتباين فهي في عدم الحفظ، وفي الإهواء والمصالح، وليست الإمكانات المتاحة في النصوص. يقول علي عليه السلام: «إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن تفلتت منهم الأحاديث أن يحفظوها، وأعيتهم السنة أن يعوها، فاتخذوا عباد الله خولاً، وماله دولاً، فذلت لهم الرقاب. . . .»[3].

---

(١) نهج البلاغة مذكور سابقاً، م ١، ج ١، ص ٩٥.
(٢) نفس المصدر، ص ٩٥ ـ ٩٦.
(٣) مستدرك الوسائل، ج ١٧، ص ٣٠٩.

من هنا كانت ضرورة الإمام العالم بالسنن، المستنبط للأحكام منها، والعادل الذي «يعطف الهوى على الهدى إذا عطفوا الهدى على الهوى، ويعطف الرأي على القرآن إذا عطفوا القرآن على الرأي»[١].

أما في النظم الحديثة فتقوم سلطة اشتراعية، تتمثل بالبرلمان، ولكن البرلمان ليس هو الواضع الحقيقي للتشريعات، ذلك أن ما يطرحه أعضاؤه كمبادرات في المجال التشريعي ــ اقتراحات القوانين ــ لا يعدو جزءاً بسيطاً مما يطرح، وما يفوز منها يمسي أقل نسبة بكثير، بحيث لا يبلغ العشرة في المائة في أفضل الأحوال[٢]. بينما تقوم الحكومة بالمبادرة في القسم الأعظم الباقي: مشاريع القوانين. ثم أن البرلمان لا يصوّت بشكل فعلي على كل هذه المادة التشريعية، بل هو يعمد أحياناً كثيرة إلى منح الحكومة صلاحية اتخاذ المراسيم الاشتراعية، أي المراسيم التي تغطي مجالات عمل البرلمان من الناحية الموضوعية.

كما أن البرلمان حين يصوّت، لا يصوّت بوعي وحرية كاملين، لأنه إما أن يكون أعضاؤه منضوين في أحزاب تمثل في الحكومة، فيأتمروا بأوامر تلك الأحزاب أو بأوامر الحكومة، أو أن أكثريته تمثل في الحكومة وتأتمر بأوامرها. وربما تحرر البرلماني، بسبب التبعثر الحزبي الواسع، أو بسبب عدم الانضباطية، فعند ذلك يبقى أنه لا يستطيع، في ظل التقدم التقني الهائل، أن يلم بكل ما يطرح عليه.

هذا إذا وافقنا على الأساس القانوني لسلطة البرلمان. أما إذا طرحناها على بساط البحث فإننا نجدها غير مؤسسة تأسيساً صحيحاً.

---

(١) نهج البلاغة، م ٢، ج ٩، ص ٤٠٦.

(٢) راجع G.Burdeou, op.cit. P.262, et suiv. et P.594, et suiv.

أساس صلاحية البرلمان:

تعتمد هذه الصلاحية على كون السيادة، أو السلطة، هي ملك الشعب، أو الأمة. وهما يستطيعان أن يفعلا ما يشاءان، فلا إرادة تعلو إرادتهما. وهذه الإرادة لا تتقيد إلا بأحكام الدستور، والتي يستطيع مبدئياً، وضمن شروط خاصة، تعديلها.

على أن عملية التفويض تتم في لحظة انتخاب أعضاء البرلمان، ولكن الشعب قد لا ينتخب البرلمان وحده، بل قد ينتخب رئيس الدولة أيضاً. وفي هذه الحالة هو يفوّض إليه صلاحياته أيضاً، الأمر الذي يقيم شريكاً للبرلمان.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن الاتجاهات المعاصرة، اتجاهات ما بعد الحرب العالمية الأولى، تميل إلى إضعاف دور البرلمان لصالح السلطة التنفيذية، كما رأينا، لأن البرلمان يتلهى بالنقاشات والمزايدات لإرضاء ناخبيه، فيما الحكومة بحاجة إلى بتّ المسائل بسرعة، نظراً لسرعة وتأثّر التطوّر. ومن هنا تضمر سلطة البرلمان، وتتوطّد سلطة الحكومة، الأمر الذي يناقض، بحدود معينة، النظرية الأساس للتفويض.

الحقيقة الفعلية للتفويض:

قلنا إن التفويض يقوم بالانتخاب، ومسألة الانتخاب هي إنجاز عظيم في القوانين الوضعية، غير أنه من الناحية الواقعية لا يكشف، كما يدعى، عن إرادة الشعب بكامله، ولا حتى بأكثريته، ثم أن نتائجه تختلف باختلاف طريقته وتقنياته[1].

فأيا تكن طريقة الانتخاب، لا يشارك فيه جميع المسجلين، بل تتراوح

---

(١) راجع، محمد طي، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ١٩٩٤، ص ١٨٣ وما بعدها. وكذلك:

G.Burdeau, op.cit. P.148 et suiv. et A.Hauriou op.cit. P.254 et suiv.

نسبته، في أحسن الأحوال، وفي البلدان المتقدمة، بين الخمسين والثمانين أو الخمسة والثمانين بالمائة في حالات نادرة. ثم أن الأصوات التي يدلى بها يضيع جزء لا بأس به منها، وهو الذي يتكون مما ناله المرشحون الفاشلون، وهذه النسبة ترتفع جداً في البلدان التي تتعدّد فيها الأحزاب، لا سيما إذا كان النظام الانتخابي قائماً على أساس الدورة الواحدة، ذلك أنه في هذه الحالة يفوز من بين عدد من المرشحين، المرشح الذي حصل على الأكثرية البسيطة، وتضيع أصوات الباقين.

أما إذا كانت الانتخابات تجري بين حزبين أساسيين، كما في بريطانيا مثلاً، أو كانت تتطلب الأكثرية المطلقة للفوز، فعند ذلك تنخفض نسبة الأصوات الضائعة ربما إلى ما دون الـ ٥٠٪.

وأما إذا اتبعت طريقة التمثيل النسبي، فإن جميع التيارات تمثل في البرلمان، ولا تضيع نسبة يعتد بها من الأصوات. لكن تكوين تكتل أكثري في البرلمان، تنبثق منه الحكومة يمسي صعباً، وتأخذ الكتل الصغيرة التي تخطب ودّها الأحزاب الكبيرة، أحجاماً تتجاوز أحجامها الحقيقية.

وفي عملية التشريع، حيث يجري التصويت على قاعدة الأكثرية البسيطة، فإن مشاريع أو اقتراحات القوانين تفوز إذا حصلت على نسبة من أصوات البرلمانيين قد لا تصل إلى حدود الـ ٥٠٪، فإذا أخذنا الـ ٥٠٪ كمعدل، فإن النسبة الشعبية التي يصوت ممثلوها على القوانين ستتراوح بين ١٠ ــ ٤٥٪ من الناخبين.

وإذا كانت الحكومة هي التي تقوم بالدور الأساسي في العملية التشريعية، فإننا يجب أن نعتبر أن الحكومة تنبثق من الأكثرية البرلمانية، التي نادراً ما تصل إلى حدود الـ ٦٠٪ وإذا كان البرلمان يمثل ما بين ٥٠ ــ ٨٠٪ من الشعب، فإن الحكومة في هذه الحالة تمثل بشكل غير مباشر ما بين ٣٠ ــ ٤٨٪ من هذا الشعب. وإذا كانت قرارات الحكومة لا تتخذ بالإجماع بل بالأكثرية فحتى لو

بلغت هذه الأكثرية معدل ٧٥٪، فإن قرارات الحكومة تمثل عندها ما بين ٥و٢٢ ــ ٣٦٪، في أفضل الحالات.

الطريقة والنتائج:

أما المفارقة في الانتخاب فهي أن نتائجه تختلف كما أشرنا باختلاف الطريقة. فإذا استخدمت طريقة الانتخاب الأكثري على دورة واحدة فإنه يفوز من يحصل على الأكثرية البسيطة التي قد لا تتعدى نسبة منخفضة إذا تعدد المرشحون.

وإذا كان الانتخاب يجري على دورتين على أساس أن الفوز لا يتم إلا لمن يحصل على الأكثرية المطلقة، وهنا تلعب المداخلات والأحابيل لعبتها، فينسحب البعض لصالح البعض الآخر، فيضطر الناخب إلى الانتخاب بطريقة مختلفة؛ وقد تأتي النتائج مخالفة من حيث عدد الأصوات في المرحلة الثانية لما كانت عليه في المرحلة الأولى.

وفيما تضيع الأصوات التي يفشل الحاصلون عليها في النظام الأكثري، فهي تمثل في النظام النسبي. ولكن بعد تحديد حصة كل لائحة، حيث لا تفوز أي لائحة بكاملها. فكيف يجري اختيار من فازوا في كل لائحة؟

إن الجميع يحصلون في اللائحة على نفس عدد الأصوات، فيُختار من بينهم من سُجّلت أسماؤهم قبل أسماء غيرهم. ولكن من الذي سجّل الأسماء؟ إن الذي سجلها هو القيادة الحزبية وليس الناخب. فيكون الشعب أعطى العدد من الفائزين لكل لائحة، وتكون القيادة الحزبية هي التي حدّدت أسماء هؤلاء الفائزين.

وإذا حاولنا أن نلخّص ونعطي مثالاً صارخاً على اختلاف النتائج، نفرض أن هناك دائرة انتخابية من عشرة مقاعد، رُشّح فيها ثلاث لوائح أ، ب، ج، ولنفرض أن هذه اللوائح نالت على التوالي ٢٥٠، ١٥٠، ١٠٠ ألف صوت.

فإذا أعملنا النظام الأكثري يفوز العشرة من اللائحة أ.

وإذا أعملنا النظام النسبي، فإن المقاعد توزع فتحصل كل من أ و ب و ج على التوالي على ٥ و ٣ و ٢ من المقاعد.

وإذا أعملنا نظام التقارب بين اللوائح فتقاربت أ و ج فيكون مجموع أصواتهما ٢٥٠ + ١٠٠ = ٣٥٠ ألفاً، فتفوزان بكل المقاعد، لأن نظام التقارب Apparentement يعطي المجموعة المتقاربة كل المقاعد، إذا حصلت على نسبة من الأصوات تزيد عن رقم معين، وهو لا يتجاوز الـ ٦٥٪[1].

فهل تغيرت الإرادة الشعبية بين كل حالة وحالة؟

حقيقة التصويت:

تتأثر عملية اختيار المرشحين بعاملين أساسيين عادة:

الأيديولوجية والقيم من جهة، وبقوى الضغط القائمة في المجتمع من جهة أخرى.

والأيديولوجية السائدة اليوم، هي الأيديولوجية التي انبثقت من الأفكار التي سادت في القرن الثامن عشر في أوروبا، والتي تمجد الإنسان وإمكاناته، وإلى جانبها الأيديولوجية التي عارضتها أبان القرن التاسع عشر وهي الأيديولوجية الإشتراكية ـــ وإن كانت اليوم في انحسار، هذا إلى جانب ايديولوجيات مهجنة من هنا وهناك. وهكذا فإن المواطن الذي فُرضت عليه الأيديولوجية من قبل دعاتها، يختار متأثراً بها وعلى ضوئها.

وهذه الأيديولوجية، هي أيديولجية بشرية، أرسى دعائمها مفكرون خاضعون لشروط الزمان والمكان، وأخذت الجماهير بها على أنها خشبة الخلاص بعد معاناتها، أولاً على يد الكنيسة وثانياً على يد الملوك. أما من يعارض هذه الأيديولوجية أو تلك فهو يعارضها بالأيديولوجية الأخرى.

وهكذا فإن ممثلي الأيديولوجية يصبحون، في نظر الجماهير الشعبية،

---

(١) محمد طي، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ١٩٩٤، ص ٢٣٦.

أفضل الناس، فيجري اختيارهم، وتنغلق الدائرة: مبشرون ينشرون قيماً وناخبون يختارون ممثلي القيم. واليوم حيث سادت قيم المال والشطارة في رحم الإيديولوجية الرأسمالية الغربية فإن الناس يعجبون بأصحاب المال وبالشطار غالباً.

فإذا ما أضفنا إلى هذا المؤثر القوى الضاغطة، من مالية وغيرها، فإن الدور الحقيقي للاختيار يفقد كل قيمة ذاتية، ذلك أن قوى الضغط وخاصة المالية منها، هي التي تسمح بالفوز للمرشح، لأنها هي التي تمكنه من إيصال صوته، وتلمّع صورته، واضعة في تصرفه وسائل الإعلام والإتصال الجماهيري، لا سيما في عصر الصوت والصورة رهيبي التأثير. أما المحروم من مساعدة هذه الوسائل فإنه يبقى قابعاً في محيطه الضيّق مهما تكن كفاءاته وقدراته القيادية والتمثيلية.

فإذا حاولنا أن نعرف مدى التزام المؤثرين: الأيديولوجية وقوى الضغط بقواعد الأخلاق والسلوك السليم، فإننا نجد إهمالاً شبه مطلق لهذه القواعد، ومن هنا تنعدم الضمانات في وصول أصحاب الضمائر الحية والسيرة المستقيمة، فيأتي التمثيل الشعبي على هذه الشاكلة، ثم تأتي التشريعات لتخدم مصالح أرباب المال والقوى المؤثرة، التي قد تكون الحزبية أحياناً، التي تتحكم بها قيادات شبه دائمة، نظراً لبراعتها في طرح الأيديولوجية، وهيمنتها على مقدرات التنظيمات.

والنتيجة أن الشعب لا يمكن أن يحكم، أو يقرر على الأقل، في كل بلدان العالم اليوم، ولا بدّ له من مقررين نيابة عنه، أو ممن يقترحون له ويكون دوره إما الموافقة وإما الرفض، وغالباً ما يكون مضطراً إلى الاختيار بين بدائل محددة تقدّم له.

فإذا ما ثُقِّف الشعب بالثقافة الاسلامية، وطرحت أمامه بدائل تتفق مع ما يقرره الشرع الحنيف ليختار، فإنه مهما يختر لن يختار إلا اختياراً مشروعاً. وذلك لا بدّ أن يجري، بطبيعة الحال، في جو ينتفي فيه الخداع والغش وسائر

الأساليب اللاأخلاقية، وتستخدم فيه وسائل الإعلام لكشف الحقائق للناس، لا لغسل أدمغتها بالأفكار المعدّة لخدمة المصالح الخاصة، فيتسابق الخائضون للعمل السياسي عند ذلك على البر والتقوى لا على رد الجميل للقوى التي أوصلتهم.

وفي هذه الحالة لا تعود الانتخابات تعتمد الطريقة التي تخدم مصالح هذه الفئة أو تلك من الفئات المتسابقة، بل هي ستعتمد أفضل الطرق لمعرفة رأي الناس معرفة صحيحة. بهذا نعود إلى الإلتقاء مع رأي علي عليه السلام في أن يختار المسلمون لأنفسهم إماماً. وأما ضمانة الشروط المفروضة في الإمام، فتقوم في الجهة المستقلة من مجموعات العلماء، المكلفين بالإشراف على الترشيح وقبول الترشيحات، ممن تتوفر فيهم الشروط التي حددها الإمام.

السلطة التنفيذية:

هذه السلطة تتولاها الحكومة اليوم بمعاونة رئيس الدولة، فتنفذ ما يشرعه البرلمان وما يوافق عليه، فإن أبى عليها أسقطها هو أو حلّته هي، ودعت إلى انتخابات جديدة.

على أن عملها ليس دائماً تنفيذاً للقوانين، بل هو أحياناً عمل مستقل، كاتخاذ مراسيم تنظيم الإدارة العامة وغيرها من المراسيم المستقلة autonomes.

والحاكم الإسلامي مهمته مبدئياً مهمة تنفيذية كما شرعه الله تعالى والرسول صلى الله عليه وآله وسلم، واستنبطه الفقهاء المتقدمون، وذلك باستخراج الحلول من المبادىء التشريعية للأمور الراهنة. أما عمل الحكومة، في المجال التشريعي، كحقها بالمبادرة أو حصولها على الصلاحيات الاستثنائية، فهو يدخل في الباب التشريعي الذي تناولناه

السلطة القضائية:

إن عمل السلطة القضائية اليوم هو رسمياً تطبيق القواعد الحقوقية على الحالات الواقعية المعروضة أمامها. ولكنها من الناحية الفعلية قد تتجاوز ذلك، فتضع قواعد جديدة بواسطة الاجتهاد، أو ما يسمى «البناءات الاجتهادية les constructions jurisprudentielles»، ثم هي تطبق ما تعتبره المبادىء العامة للقانون أحياناً، ولهذا فهي تتمتع باستقلالية لا بأس بها، لا تقتصر على حرية التفسير بل وأيضاً على وضع القواعد أحياناً، ولكن انطلاقاً من الأصول.

إن هذا عمل ممكن في النظام الاسلامي، شرط أن يأتي ما يبنيه القاضي مستنبطاً بطريقة صحيحة من المبادىء الموضوعة من الله تعالى ومن الرسول ﷺ.

وفي هذه الحالة يجب أن يخضع الجميع لسلطة القاضي، بمن فيهم الحاكم نفسه، كما فعل الإمام علي عندما مثل بين يدي القاضي مدعياً على شخص من أهل الذمة في مسألة الدرع[1].

وحتى يستطيع القاضي القيام بمهمته في الإسلام، وهي مهمة تطال كبار المسؤولين حتى رأس الدولة، يجب أن يكون مستقلاً غير خاضع لمضايقات السلطة الحاكمة. وهذا ما حققه علي عليه السلام بسيرته كما رأينا حيث مثل وهو الخليفة بين يدي القاضي وقَبِل حكمه الذي أتى لغير صالحه بسبب انعدام البينة.

أما أساس سلطة القاضي فهو تفويض من الخليفة، لأن الخليفة مسؤول عن إقرار العدل كما رأينا، يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «... فإن الحكومة (الحكم بين الناس)، إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين»[2]. ويقول علي عليه السلام لشريح: «يا شريح قد جلست مجلساً لا

---

(١) راجع أبو إسحاق الثقفي، الغارات طبعة ايران، م ١، ص ١٨ و ١٩.
(٢) تهذيب الأحكام، م ٦، ص ٢١٧.

يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي»[1] تدليلاً على خطر القاضي وأهمية مركزه، على أن الإمام لا يكتفي بالعلم للقاضي، كما تجري عليه الأمور اليوم، بل هو يضع شروطاً أساسية من الأخلاق عامة والصبر خاصة. فيقول في عهده إلى مالك الأشتر: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك، ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الذلة، ولا يحصر عن الفيء إلى الحق، إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، أوقفهم في الشبهات، وآخذهم بالحجج، وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشّف الأمور، وأصرمهم عند اتضاح الحكم، ممن لا يزدهيه إطراء ولا يستميله إغراء»[2]. إذاً مطلوب أن يكون على أعلى قدر من المناقبية والجلد والقدرة على المراجعة والتحمل إلى جانب العلم.

وحتى إذا توفّرت فيه هذه الصفات، فلا يجوز ترك التفتيش والمراقبة لأحكامه. يقول علي عليه السلام في عهده المذكور: «ثم أكثر من تعاهد قضائه». وبعد ذلك يجب أن يشعر القاضي بالكفاية من الناحية المعاشية، وبالأمن من النافذين، وهذا ما يضيفه علي بقوله: «وأفسح له من البذل ما يزيل علته وتقل معه حاجته إلى الناس، وأعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك، ليأمن اغتيال الرجال له عندك» (أي تناولهم له بالإساءة والشر).

موضوع فصل السلطات:

إن مبدأ فصل السلطات، في الأنظمة السياسية المعاصرة، مبدأ استراتيجي، وليس مبدأ أيديولوجيا، بمعنى أن الشعب أو الأمة، إذا كانا صاحبي السلطة والسيادة، فهما يفوضانها كما يشاءان. إلا أنه لأسباب نابعة من كون الإنسان يجنح، كلما تسلّم سلطة، إلى أن يطغى فيتجاوز الحد، فقد وجد المفكرون أن من الأفضل عدم تركيز السلطات في يد واحدة، بل توزيعها لتحد الواحدة منها الأخرى، لأن السلطة لا تحدها إلا السلطة، وبذلك تتأمن الحرية

---

(١) نفس المرجع.

(٢) نهج البلاغة م١، ج١ ص١٣٠ و١٣١.

للمواطنين. يقول مونتسكيو: «ولا تكون الحرية مطلقاً إذا ما اجتمعت السلطة الاشتراعية والسلطة التنفيذية في شخص واحد، أو في هيئة حاكمة واحدة، وذلك لأنه يُخشى أن يضع الملك نفسه أو (مجلس الشيوخ) نفسه قوانين جائرة، لينفذها تنفيذاً جائراً. وكذلك لا تكون الحرية إذا لم تفصل سلطة القضاء عن السلطة الاشتراعية والسلطة التنفيذية»[1].

أما في الإسلام فإن السلطة لله يمنحها للحاكم مقيدة بالأحكام التي وضعها كأصول، وأحياناً كتفاصيل، والتي أبلغها النبي ﷺ. فيكون فصل السلطات قائماً على أساس أن الله وضع مبادىء التشريع وتشريعات أخرى، وأن ولي الأمر ينفذها. فيجمع التنفيذ بالمعنى الإسلامي إلى القضاء، ولكننا وجدنا أن وظيفة القاضي مستقلة ولا تخضع إلا لمراجعة ولي الأمر، للمراقبة والمناقشة والتصويب. ولا يخشى من الشطط هنا، ما دام العلم والعدالة متوفرين لدى الحاكم، وما دام القاضي محمياً مادياً ومعنوياً، كما يوصي علي عليه السلام.

على أنه إذا ما أخذنا بنظرية الاختيار من قبل الناس، فإن الناس يمكن أن يختاروا إماماً كامل الصلاحيات، أو حاكماً محدد الصلاحيات، ويمكن لهم أن يقرروا اعتماد مبدأ فصل السلطات لتنفيذ أوامر الله، أو مبدأ دمج السلطات.

فإذا أُخذ بمبدأ فصل السلطات كمبدأ احتياطي لمنع التعسف، وكان الحكام الذين يتوزّعون وظائف الدولة الأساسية من العلماء العدول، الذين تتوفر فيهم، ما أمكن، الصفات الأساسية، فإن الضمانات تمسي مضاعفة.

فإذا كان من الضروري توحيد الاجتهاد في البلاد، فعند ذلك يمكن أن يترأس هيئة الإشراف على الترشيح الأكثر علماً من بين العلماء.

كما أنه يمكن كحل آخر، أن ينتخب رئيس أعلى تتوفر فيه جميع الصفات

---

(١) مونتسكيو روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف ـ مصر م١ ص٢٨.

المطلوبة، ويجري اختيار الأجهزة الحاكمة بشكل إجرائي، بأية طريقة على أن تعمل تحت إشرافه ومراقبته.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الرابع

الإمام علي وحقوق الإنسان

تعتبر حقوق الإنسان أهم إنجاز تحقّق في المجال الحقوقي والسياسي في العصر الحديث[1]. ولم تكن هذه الحقوق هبة من الحاكمين، بل أتت بعد سيول الدماء والعذاب والمعانات، التي تكبّدتها الشعوب على أيدي الملوك والأباطرة.

وكان الغرب أول ما عرف شيئاً عن هذه الحقوق في القرن الثالث عشر في بريطانيا، حيث أصدر الملك جون ابن الملك هنري الثاني ما سُمّي «الشرعة العظمى» Magna Carta في حزيران سنة ١٢١٥، لتضع حدّاً لصلاحيات الملك وموظفيه في مجال الضرائب، وحجز الأموال، وليعترف للمواطنين بحق التنقل، ولتسهيل التقاضي.

ثم تلت هذه الشرعة ما سمي «بالهابياس كوربس» Hapeas Corpus سنة

(١) راجع حول تفاصيل نشوء حقوق الانسان والحريات الفردية، كتب القانون الدستوري وكتب الحريات العامة وخاصة محمد طي، مذكور سابقاً، ص ٥٢، ومحمد ميشيل الغريب مذكور سابقاً ص ٦٣ وما بعدها.

١٦٧٩، وهي تعني واجب الموظف المولج بالسجن أن يحضر السجين إلى المحاكمة فور طلبه، وحظر إبعاد المواطنين.

وتلا الهابياس كوربس ما سُمي «بشرعة الحقوق» Bill of rights سنة ١٦٨٩، والتي حرمت الملك من حق تعليق القوانين، واستحداث المحاكم الخاصة، وفرض الضرائب، والتجنيد في حالات السلم، وأعطت المواطنين حق الإدعاء بوجه الملك، وسمحت للأمراء بالاحتفاظ بالسلاح للدفاع عن النفس، كما فرضت حرية الانتخاب، ومنحت النائب الحصانة، ومنعت التمييز أمام القضاء.

وبعد ٨٧ سنة صدر إعلان فرجينيا في أميركا، الذي أكّد المساواة الطبيعية وحق الحياة والحرية والتملّك، كما فرض فصل السلطات بعد أن اعتبر الشعب مصدرها.

وفي السنة نفسها وضع إعلان الاستقلال الأميركي، الذي أقرَّ الإنفصال عن بريطانيا، لما ارتكبه الملك من تجاوزات في الحد من حرية المجالس التمثيلية، وعدم تقيده بالقوانين، وفرضه الضرائب الباهظة، وإقامته الجيوش غير الضرورية في المستعمرات.

ثم وضعت التعديلات العشرة الأولى للدستور الأميركي، التي أكّدت الحريات العامة والحقوق الفردية، كالحريات الدينية، وحرية الفكر والتجمع، وحمل السلاح، وحرمة المنازل، والتعويض في حالة الاستملاك، ومشاركة المحلّفين بالمحاكمات.

ثم صدر إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا سنة ١٧٨٩، ليعلن المساواة والحرية، وكون الشعب مصدر السلطة، ومبدأ شرعية الجرائم والعقوبات، كما أكد على حرية المعتقد، وحرية التعبير عن الرأي، وعدم فرض الضرائب إلا في سبيل الصالح العام، وعدم الاستملاك إلا في سبيل المصلحة العامة، ومقابل تعويض عادل.

وبعد الحرب العالمية الثانية، أقرّ في فرنسا، في مقدمة دستور ١٩٤٦، نظام للحقوق الاجتماعية والاقتصادية، أضيف إلى إعلان الحقوق التقليدي، فاعترف بمساواة الجنسين: الرجال والنساء، وبالحرية النقابية، وكذلك الحق في السكن، والتعليم المجاني، والحق بالراحة.

أما على الصعيد العالمي فقد أقرّت الجمعية العامة للأمم المتحدة ما سمي «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» في العاشر من كانون الأول سنة ١٩٤٨، الذي اعترف بالكرامة الإنسانية، معلناً المساواة والإخاء بين جميع الشعوب، ومؤكداً على الحرية والسلامة البدنية، وعلى الضمانات القضائية، كما على حرمة المسكن، وسرية المواصلات والمراسلات، وعلى حرية التنقُّل، والحق في الزواج، وحق الملكية، والحريات الفكرية، وحرية التجمع والحريات الديمقراطية، عن طريق المساهمة في إدارة شؤون البلاد، وتولي الوظائف والمشاركة في الانتخابات العامة.

كما أكّد الميثاق على الحق في الضمان الإجتماعي والعمل والتربية والتعليم، ولم يسمح للحكومات بتقييد الحريات إلا بموجب قانون.

هذه النصوص التي، دفعت الإنسانية في سبيل الحصول عليها ثمناً باهظاً، لم ترقَ إلى مستوى الاعتراف المطلق بحقوق الإنسان وحرياته، بل هي سمحت حتى في المجال الداخلي ــ داخل الدولة ــ بتقييدها، كما أنها أخضعتها، في زمن الحروب والظروف الاستثنائية وفي حالات المشاكل والكوارث الداخلية، لقوانين الطوارىء.

أما على الصعيد الخارجي فهي لم توضع موضع التطبيق إلا بشكل خادع بعض الأحيان، حيث رأينا عمليات الغزو والسلب والنهب والتقتيل أصبحت ديدناً للدول الكبرى حيال سكان الدول الضعيفة والمستعمرة.

وبعد كل هذا نرى الحاكمين لا يتعاملون مع النصوص على أساس الإيمان العميق بمضمونها وبروحها، بل هم ينظرون إليها كقوانين يمكن البحث

عن طرق للتحايل عليها والتخلص من إلزاماتها.

أما مسألة أن يكون الشعب مصدر السلطة، فهي حقوقياً من الأوهام Fictions التي لا يمكن أن تطبق بشكل صادق وأمين. فقد كان الأمر شعاراً طرح في مواجهة السلطة البابوية والسلطة الملكية، اللتين تمسّكتا بالحق الإلهي، وبأن الله أو الملك هو مصدر السلطة.

ولكن على الصعيد العملي يقتصر دور الشعب، الذي يعبّأ بإيديولوجية معينة أو بإيديولوجيات، أن يختار من تفرضهم هذه الإيديولوجيات بشكلها الواقعي. فالشعب لا يفرز بشكل واع قيادات يفوّض إليها السلطة، بل هو يوافق على الاختيار بين هذا أو ذاك، ممّن تصدّوا، أو دُفعوا بواسطة قوى المال والقوى الضاغطة إلى التصدي، الأمر الذي لا يقرّه الإسلام في أساسه النظري، لأن الإسلام يؤمن بأن السلطة مصدرها الله، فعلى من يتصدى لها أن ينفذ أوامر الله بكل دقّة.

لقد قيّد الإسلام الحاكم بالأوامر والنواهي الدينية، وأوجب عليه الالتزام بها، فكان بعض الحاكمين ملتزماً بها وبعضهم الآخر بعيداً عنها، والسؤال هنا: كيف كان موقف الشريعة الإسلامية ممّا سُمّي حقوق الإنسان، وكيف جسّد أحد أبرز الملتزمين بهذه الأحكام، الإمام علي بن أبي طالب، هذا الأمر؟

كان الإمام علي يحكم بما أنزل الله، وكان يوصي عمّاله بالحكم بذلك. فكان يرى أن الحاكم مقيد بعدد من القيود الشرعية، التي لا يمكنه التنكّر لها مهما كانت الظروف، وقد تعرّض فعلاً لحالات من الضيق والشدة. بل إن فترة حكمه كلها كانت ظرفاً استثنائياً بمفهوم اليوم، وهي تبرر بشرائع اليوم اللجوء إلى صلاحيات ديكتاتورية، ولكن الإمام بقي محافظاً على التعاليم الإلهية، فلم يحدّث نفسه بخرقها، وهو الذي كان يقول: «قد يرى الحوّل القلّب وجه الحيلة

ودونها أمر مانع من أمر الله ونهيه، فيتركها رأي العين بعد القدرة عليها، وينتهز فرصتها من لا حريجة له في الدين»[١].

كما كان يفسر عدم لجوئه إلى خرق الحقوق، ولا سيما حق المساواة ليكسب زعماء القبائل بالسؤال: «أتأمرونني أن أطلب النصر بالجور فيمن وُلّيت عليه؟ والله لا أطور به ما سمر سمير وما أمّ نجم في السماء نجماً. . .»[٢].

أما القيود التي ألزم الإمام نفسه بها، والتي ألزم كل حاكم إسلامي بها، نظراً لتمسكه بها في أحلك الظروف، فهي عديدة ويمكن تصنيفها تصنيفاً حديثاً كما يلي:

الحق في الحياة:

كان الحكام في السابق يتصرفون على أنهم المالكون لأرواح الناس، فكان لا يمنعهم مانع من قتلهم أو التضحية بأرواحهم بإرادتهم الخاصة، ولكن الأديان السماوية أتت لتضع حداً لهذا الحق المزعوم، معتبرة أن الله هو رب البشر لا الملوك ولا الأباطرة، فقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ**﴾ (النساء/ ٩٢). وأكّد ذلك الرسول ﷺ بتشدده في حرمة دم المؤمن[٣]، وهذا ما تقيّد به علي وأمر عماله أن يتقيّدوا به. يقول عليه السلام في عهده لمالك الأشتر عندما ولاّه مصر: «إياك والدماء وسفكها بغير حلها، فإنه ليس من شيء أدعى لنقمة ولا أعظم لتبعة ولا أحرى بزوال نعمة وانقطاع مدة، من سفك الدماء بغير حقها والله سبحانه مبتدىء بالحكم بين العباد فيما تسافكوا فيه من الدماء يوم القيامة. فلا تقوّين سلطانك بسفك دم حرام، فإن ذلك مما يضعفه ويوهنه، بل يزيله وينقله. ولا عذر لك عند الله وعندي في قتل العمد، لأن فيه قود البدن»[٤].

(١) نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد، مذكور سابقاً، م ١، ج ٢، ص ٢١٦.
(٢) المصدر نفسه، م ٢، ج ٨، ص ٣٠٥.
(٣) راجع مسند أحمد بن حنبل، ٢/ ٢٧٧، و ٤/ ١٦٨ وسائر الصحاح.
(٤) نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٤، ج ١٧، ص ١٥٩.

هذا مبدأ طبّقه عليّ بكل دقّة، لا سيما في مشاكله مع الخوارج، فهؤلاء خرجوا من الكوفة والبصرة وتجمعوا مسلحين. فلم يبادر الإمام إلى قتالهم وقتل أي منهم، فيما كان يجهز للمسير إلى الشام، فكان جماعته يتخوّفون من انقضاض الخوارج على النساء والذراري، أثناء غياب الرجال في الحرب، لذلك كانوا يطالبون بضربهم. ولكن علياً كان يرفض، معتبراً أن ليس له الحق في هذا الأمر[1]، وكان يقول للخوارج: «لا نبدأكم بحرب حتى تبدؤونا به»[2].

وهذا ما طبّقه عليّ في مناسبات أخرى. فقد أتاه الخرّيت بن راشد ذات يوم فقال له: «... إني خشيت أن يفسد عليك عبد الله بن وهب وزيد بن حصين (من رؤوس الخوارج)، قد سمعتهما يذكرانك بأشياء لو سمعتها لم تفارقهما حتى تقتلهما».

فقال علي: «إني مستشيرك فيهما. فماذا تأمرني؟».

فقال الخريت: «آمرك أن تدعو بهما فتضرب رقبتيهما».

فقال علي: «لقد كان ينبغي لك أن تعلم أني لا أقتل من لم يقاتلني ولم يظهر لي عداوة وكان ينبغي لك، لو أنني أردت قتلهما، أن تقول لي: اتق الله، بم تستحل قتلهما ولم يقتلا أحد ولم ينابذاك ولم يخرجا عن طاعتك»[3].

على أن ما تقيد علي بحرمته ليس فقط دماء المسلمين، بل دماء أهل الذمة أيضاً، إذ يوصي مالك بن الحارث الأشتر بالرحمة بالناس مسلمهم وذميهم بقوله: «ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين وإما نظير لك بالخلق»[4].

(١) راجع المبرّد الكامل، ج ٢، ص ١٥٦.
(٢) نهج البلاغة، مذكور سابقاً.
(٣) نهج السعادة، م ٢، ص ٤٨٥.
(٤) شرح النهج المذكور سابقاً، م ٤، ج ١٧، ص ١٢٠.

كما يوصي ابنه الحسن بأهل الذمة بقوله: «الله الله في ذمة نبيّكم، فلا يظلمن بين أظهركم»[(١)].

ولعل قصة حجر بن عدي الكندي وصحبه، وهم من أفاضل أنصار الإمام علي، الذين تمّ قتلهم بأمر من معاوية بن أبي سفيان، كانت في أساسها دفاعاً عن أهل الذمة، ذلك أن عربياً مسلماً قتل ذمياً، فرفض زياد، عامل معاوية، أن يقيده منه، ولكن حجراً تحرك حتى اضطر زياداً إلى إمضاء الحكم والكتابة إلى معاوية، الذي أمره أن ينتظر أول فرصة تمكنه من الانتقام من حجر ليفعل، وهذا ما حصل فعلاً، دون أن يقيم معاوية وزناً للمبدأ القائل: «أهل الذمة دماؤهم كدمائنا»، وأن «دم الذمي كدم المسلم حرام».

وهكذا، فإن حياة الإنسان يجب الحفاظ عليها، ولا يجوز سفك الدماء إلا عندما يكون ذلك تنفيذاً لأمر الله عز وجل الذي يقول: ﴿**من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً**﴾ (المائدة/ ٣٢)، والذي يقول: ﴿**إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض أن يقتلوا...**﴾(المائدة/ ٣٣)، بهذا تتضح الأحوال التي يجوز فيها القتل وهي حالات الدفاع عن الجماعة أو عن الدين.

أما إذا قتل الحاكم أحد الأفراد خطأ، فإنه مسؤول عن ديته، يقول الإمام مخاطباً مالك الأشتر: «وإن ابتليت بخطأ وأفرط عليك سوطك أو سيفك أو يدك بالعقوبة، فإن في الوكزة فما فوقها مقتلة، فلا تطمحن بك نخوة سلطانك عن أن تؤدي إلى أولياء المقتول حقهم»[(٢)].

أما إذا قتل إنسان ولم يعرف بالتحديد قاتله، فإن ديته على بيت مال المسلمين، كأن يقتل في زحام يوم الجمعة أو بأية طريقة أخرى. بناء على مبدأ أقره الإمام علي[(٣)]، ولم تتوصل الإنسانية حتى اليوم إلى إقرار مثيل له.

---

(١) الطبري، ج ٥، ص ١٤٨.
(٢) نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٤، ج ١٧، ص ١٥١.
(٣) فروع الكافي، مذكور سابقاً، ج ٧، ص ٣٥٤.

حق الملكية الخاصة:

وكما كان الحكام يعتبرون أنفسهم قديماً مالكين للبشر، كانوا يتصرفون على أنهم المالكون لثروات رعاياهم أيضاً، يتصرفون بها عندما يحلو لهم مصادرة، أو على شكل ضرائب ورسوم تقررها وتحددها مصالحهم. وقد استمر هذا الأمر في بلدان الشرق والغرب إلى أن قامت في أوروبا هيئات تمثل المواطنين مهمتها البت في مسألة الضرائب، واعترف لها أخيراً بحق واسع جداً في هذا المجال[1]، وإن يكن حصل مؤخراً التفاف على هذا الحق، عن طريق إقرار قيود على حق البرلمان في هذا الصدد، إذ أن الكثير من البرلمانات اليوم لا يحق لها أن تقترح ما يزيد النفقات أو يقلّص واردات الخزينة، كما أن هناك اعتمادات لا يحق لها أن تتصدى لها كالمصروفات الملكية في بريطانيا ورواتب القضاة[2]. أما الرسالات السماوية فقد وضعت حدّاً للحكام في مجال المساس بأموال المواطنين، إذ رسمت حدود الله، ومنعت من تعديها. وهذا ما يؤكّده الرسولﷺ بقوله: «لا يحل مال المسلمين»[3] ويأمر أن يقاتل الإنسان دفاعاً عن ماله، فمن «قتل دون ماله مظلوماً فهو شهيد»[4].

ومن هنا كانت الملكية الخاصة مصونة في رأي الإمام علي، فلا يجوز للسلطة ولا لغيرها الاعتداء عليها. ذلك أن «أعظم الخطايا اقتطاع مال امرىء مسلم (أو غير مسلم)[5] بغير حق، لذلك فكان علي يوصي عماله بالقول: «ولا تمسن مال أحد من الناس مصل ولا معاهد»[6]، كما كان يؤكد كل ذلك بقوله لقادته: «ولا تستأثرن على أهل المياه بمياههم، ولا تشربن مياههم إلا بطيب

---

(١) راجع A.Hauriou, op.cit. P.222 et suiv.

(٢) راجع محمد طي، مذكور أعلاه، ص ٢٠٠.

(٣) راجع صحيح البخاري/ وصايا/ ٨.

(٤) البخاري مظالم/ ٣٣ ومسلم ايمان/ ٢٢٦.

(٥) الوسائل: ٦/ ٣٤١.

(٦) أبو يوسف، الخراج، ط مؤسسة ناصر، بيروت، ص ١٦.

أنفسهم، ولا تظلمن معاهداً ولا معاهدة ولا تسخرن بعيراً ولا حماراً وإن ترجلت وحبست»[1].

وأكثر من هذا، فإن علياً كان يوصي، حتى عند تحصيل الحقوق العامة ـــ الضرائب ـــ، أن يصار إلى ذلك بالتؤدة واللين، ودون استعمال أي نوع من أنواع العنف على الأشخاص والأموال، فهو يقول لرجل من ثقيف استعمله على الخراج: «إياك أن تضرب مسلماً أو يهودياً أو نصرانياً في درهم خراج، أو تبيع دابة يحمل عليها في درهم. فإنما أمرنا أن نأخذ منهم العفو»[2].

وقد تكررت هذه الوصية لسائر عماله على الخراج وكان يضيف عليها: «ولا تبيعن الناس في الخراج كسوة شتاء ولا صيف»[3].

أما تحصيل الزكاة، فكان الإمام يعتمد فيه على إرادة المكلّف بالدفع إلى أبعد الحدود، ودون أي مظهر من مظاهر القوة أو السلطة، فيقول لأحد عماله: «انطلق على تقوى الله وحده لا شريك له، ولا تروعنَّ مسلماً ولا تجتازنَّ عليه كارهاً، ولا تأخذ منه أكثر من حق الله في ماله، فإذا قدمت على الحي، فأنزل بمائهم من غير أن تخالط أبياتهم. ثم امضِ إليهم بالسكينة والوقار، حتى تقوم بينهم فتسلم عليهم، ولا تخدج (تقصّر) بالتحية لهم ثم تقول: «عباد الله، أرسلني إليكم ولي الله وخليفته، لآخذ منكم حق الله في أموالكم، فهل لله في أموالكم من حق فتؤدّونه إلى الله. فإن قال قائل: لا، فلا تراجعه وإن أنعم لك فنعم. فانطلق معه من غير أن تخيفه أو توعده أو تعسفه أو ترهقه، فخذ ما أعطاك من ذهب أو فضة، فإن كان له ماشية أو إبل فلا تدخلها إلا بأذنه فإن أكثرها له.

فإذا أتيتها فلا تدخل عليها دخول متسلط عليه ولا عنيف به، ولا تنفّرن بهيمة، ولا تفزعنّها ولا تسوء صاحبها منها. واصدع المال صدعين ثم خيّره،

(١) نهج السعادة، ٥/ ٣٧٠ و ٣٧١.
(٢) فروع الكافي، ٣/ ٥٤٠.
(٣) النهج، مذكور سابقاً، م ٤، ج ١٧، ص ١١٦.

فإذا اختار فلا تعرضن لما اختاره. ثم اصدع الباقي صدعين ثم خيّره، فإذا اختار فلا تعرضن لما اختاره، فلا تزال كذلك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله. فاقبض حق الله منه. فإن استقال (طلب الإعادة) فأقله، ثم اخلطها ثم اصنع مثل الذي صنعت أولاً حتى تأخذ حق الله في ماله»[1].

على أن الحقوق المالية تبقى محفوظة ولا يجوز انتهاكها، حتى ولو عوقب صاحبها أشد العقوبات. فإن أعدم توزع على ورثته، وإن أقيم عليه الحد لا تسقط عنه، يقول علي في نقاشه مع الخوارج: «وقد علمتم أن رسول الله ﷺ رجم الزاني المحصن ثم صلى عليه ثم ورّثه أهله. وقطع السارق وجلد الزاني غير المحصن، ثم قسم عليهما من الفيء، ونكحا المسلمات. فأخذهم الرسول ﷺ بذنوبهم، وأقام حق الله فيهم، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام، ولم يخرج أسماءهم من بين أهله»[2].

السخرة:

وفي مجال السخرة، كان الحكام يمارسون أبشع الصلاحيات، إذا كانوا يسوقون الأعداد الكبيرة من المواطنين لتعمل بشكل مجاني، أو شبه مجاني، في الأشغال العامة، وحتى في بناء القصور والمعابد، أو لصالح المجهودات الحربية المخصّصة لخدمة مصالح الحاكمين.

وقد أتت الرسالات السماوية لتضع حدّاً لهذا الأمر. وقد نفذ علي موقف الرسالات السماوية بكل دقة، إذ كان ينهى عماله عن إجبار الناس على عمل من الأعمال وذلك بقوله: «ألا لا تسخروا المسلمين»[3].

على أن السخرة الممنوعة ليست فقط تلك التي تتم لخدمة السلطان

(١) النهج المذكور أعلاه، م ٣، ج ١٥، ص ٤٣٤. راجع أيضاً الثقفي، الغارات م ١، ص ١٢٦ ــ ١٣٠.
(٢) المرجع نفسه، م ٢، ج ٨، ص ٣٠٦.
(٣) الوسائل: م ٦، ج ٣، ص ٢١٦.

وحسب، بل حتى التي قد تؤدي إلى النفع العام. فقد ورد أن بعض الفلاحين أتوا علياً يعرضون عليه أن يعيدوا حفر نهر كان طمر. فكتب إلى عامله يقول: «... ولست أرى أن تجبر أحداً على عمل يكرهه. فادعهم إليك، فإن كان الأمر في النهر على ما وصفوا، فمن أحب أن يعمل فمره بالعمل، والنهر لمن عمل دون من كرهه»[١].

شرعية الجرائم والعقوبات:

اعتبر هذا المبدأ مطلباً هاماً للفئات الاجتماعية المضطهدة في كل العصور، حتى عرفته إعلانات حقوق الإنسان[٢]. وقد رفع كشعار لمنع التحكم الكيفي وإنزال العقوبات الانتقامية بالناس، لا سيما المعارضون منهم للأنظمة الحاكمة. وقد قضى هذا المبدأ من جهة بعدم اعتبار تصرف ما جريمة يعاقب عليها، إلا بنص قانوني، كما وبمنع إنزال عقوبة بأحد من الناس لم ينص عليها القانون أيضاً كجزاء على فعل ارتكبه، ومن جهة ثانية، قضى بأن لا يعتبر تصرف ما جرماً، أو يُسمح بإنزال عقوبة على أساس قانون لاحق، وذلك ليكون الإنسان عندما يتصرف، على بينة من قانونية أو عدم قانونية تصرفه، ومن العقوبات التي قد يستحقها إذا ما اقترف جرماً ما، وليحظر على الحاكم أن يصدر قوانين تعاقب على أفعال لم تكن تعتبر جرائم عند إتيانها أو تضع عقوبات معينة على جرائم لم تكن توضع على مرتكبيها من قبل.

أما في الإسلام، فإن هذا المبدأ يحتوي على شق واحد وهو أن الجرائم هي المحددة بالقانون الإلهي، والعقوبات كذلك، ولا يمكن لأحد أن يستحدث

---

(١) نهج السعادة، مذكور سابقاً، م ٥، ص ٣٥٩.

(٢) راجع - Claude- Albert Colliard, libertés publiques, Dalloz, Paris, 5éme éd 1975, P.219

وقد وردت النصوص على شرعية الجرائم والعقوبات في مقدمات كل قوانين الجزاء في العالم المتمدن.

جرائم أو عقوبات، لأن في ذلك تعدياً لحدود الله **﴿ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾** (البقرة/ ٢٢٩).

كما أنه ليس هناك قانون لاحق بعد التنزيل، يقول علي: «إن المؤمن يستحل العام ما استحل عاماً أول، ويحرّم العام ما حرّم عاماً أول، وإن ما أحدث الناس لا يحل لكم شيئاً مما حرّم عليكم، ولكن الحلال ما أحل الله والحرام ما حرّم الله»[١]، والله لم يترك مجالاً لأحد في التشريع، فهو «لم يخف عنكم شيئاً من دينه، ولم يترك شيئاً رضيه أو كرهه، إلا وجعل له علماً بادياً وآية محكمة تزجر عنه أو تدعو إليه»[٢]. كل ذلك بناء على ما حدَّده الله في كتابه من أنه **﴿ما كلّف نفساً إلا ما آتاها﴾** (الطلاق/ ٧).

ومن هنا كان حرص علي على عدم قتال الخوارج، وعدم أخذ المغانم من أعدائه المسلمين، وعدم منعه طلحة والزبير من ترك المدينة إلى مكة بحجة العمرة، وهو يدرك أنهما ينويان الغدر، وفعلاً فقد تحركا ليكوّنا فيما بعد جيشاً يغزو البصرة، وقوله بخصوص الخوارج: «لا أقاتلهم حتى يقاتلوني» رغم علمه بأنهم «سيفعلون»[٣].

ثم هو في إحدى خطبه في الخوارج، يأخذ عليهم إنزال العقوبات والتنكيل بالناس دون ذنب ارتكبوه، فيقول لهم: «فإن أبيتم أن تزعموا إلا أني أخطأت وضللت، فلم تضللون عامة أمة محمدﷺ بضلالي، وتأخذونهم بأخطائي، وتكفرونهم بذنوبي، سيوفكم على عواتقكم تضعونها مواضع البرء والسقم، وتخلطون من أذنب بمن لم يذنب»[٤].

وعندما سبّ الخارجي أمير المؤمنين بقوله: «قاتله الله كافراً ما أفقهه»، وهمّ أصحابه بقتله، ردع علي أصحابه عن ذلك، وأكد لهم القاعدة الشرعية

---

(١) نهج البلاغة، م ٢، ج ١٠، ص ٥١٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ٥٤١.
(٣) الكامل، المبرد، ج ٢، ص ١٥٦.
(٤) نهج البلاغة، م ٢، ج ٨، ص ٣٠٦.

التي تأمر بعقوبة متناسبة مع الجريمة، حتى ولو كانت واقعة على رئيس الدولة، مع عدم نسيان الحث على العفو فقال: «رويداً إنما هو سب بسبّ أو عفو عن ذنب»[1]، في حين أن التعرض لرئيس الدولة اليوم يشكّل جريمة يُعاقِب عليها القانون.

ثم أنه لمّا ضربه ابن ملجم، حذّر أهله من إنزال ما يتجاوز العقوبة الشرعية به. وقد أوصى ابنه الحسن به حتى ينجلي الأمر، وأمره أن «إرفق بأسيرك وارحمه وأحسن إليه وأشفق عليه.. بحقي عليك يا بني، إلا ما طيبتم مطعمه ومشربه، وأرفقوا به إلى حين موتي».

ويشرح الإمام موقفه من ابن ملجم فيضيف: «إن أبقَ فأنا ولي دمي، وإن أفن فالفناء ميعادي»، ويذكّر بمحاسن العفو مرة أخرى فيقول: «وإن أعفُ فالعفو لي قربة، وهو لكم حسنة فاعفوا، ألا تحبون أن يغفر الله لكم»[2].

أما إذا لم يرد الحسن وإخوانه العفو، فلا يلجأوا إلى الظلم: «يا بني عبد المطلب، لا ألفينكم تخوضون دماء المسلمين خوضاً تقولون: «قتل أمير المؤمنين، قتل أمير المؤمنين، ألا لا تقتُلن بي إلا قاتلي». ولكن على أساس المساواة في القتل: «انظروا إذا أنا متّ من ضربته هذه، فاضربوه ضربة بضربة ولا تمثلوا بالرجل، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور»[3].

على أن القصاص برأي علي، يجب أن يوقع دونما استعجال حتى يترك المجال للمجرم إلى التوبة، وهكذا فإن الإمام لا يكتفي بالإيصاء بأنه «لا يجوز القصاص قبل الجناية»، وبأنه يجب أن تعذروا «من لا حجة لكم عليه»، وبالتأكيد أنه لا يأخذ على التهمة ولا يعاقب على الظن»[4]. بل هو يغلّب

(١) المرجع نفسه، م ٤، ج ٢٠، ص ٤٧٠.
(٢) شرح النهج، مذكور أعلاه، م ٣، ج ١٥، ص ٤٣٢.
(٣) المرجع نفسه.
(٤) نهج السعادة، م٢ ص٤٨٥.

الرحمة كما رأينا فيقول في عهده إلى مالك الأشتر: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً، تغتنم أكلهم . . . فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب وترضى أن يعطيك الله من عفوه وصفحه . . . ولا تندمنّ على عفو، ولا تبجحن بعقوبة، ولا تسرعن إلى بادرة وجدت عنها مندوحة . . . »[١].

وفي كلام آخر له يقول: «لا تتبع الذنب العقوبة، واجعل بينهما وقتاً للاعتذار»[٢]. هذا وكان علي يجعل الشك لمصلحة الظنين فيقول: «إذا كان في الحد لعل وعسى فالحد باطل»[٣]. كما كان يوصي القاضي بقوله: « . . . ودع عنك أظن وأحسب وأرى»[٤].

وأكثر من ذلك فإنه كان يرى إنه، لو تاب المستوجب لحد من حدود الله في بيته، لكان أفضل من أن يقر ويقام عليه الحد. فقد أتاه رجل من مزينة أربع مرات يعترف بالزنا فأجّله الثلاث الأول قائلاً له: حتى نسأل عنك. وفي الرابعة قال له: «ما أقبح بالرجل منكم أن يأتي بعض هذه الفواحش، فيفضح نفسه على رؤوس الملأ. أفلا تاب في بيته. فوالله لتوبته فيما بينه وبين الله أفضل من إقامتي عليه الحد»[٥].

كل هذا يؤكد أن علياً لم يكن يسمح بتطبيق أي قانون سوى القانون المنزل، وأياً تكن الظروف.

الحريات البدنية:

وهي الموازية، في بعض وجوهها، للهابياس كوربس Hapeas corpus الانكليزية. فقد حرّمت قوانين الدول المتقدمة التضييق على شخص الإنسان

(١) نهج البلاغة، م ٤، ج ١٧، ص ١٢٠.
(٢) المرجع نفسه، م ٤ تكملة، ص ٥١٣.
(٣) مستدرك الوسائل، م ١٨، ص ٢٥.
(٤) المرجع نفسه، م ١٧، ص ٣٤٧.
(٥) فروع الكافي، م ٧، كتاب الحدود، ص ١٨٨.

بشكل غير مشروع، واعترفت بحرية التنقل، ومنعت التعذيب لانتزاع الاقرار من المتهمين، كما قضت بالتعويض على المسجونين إذا تبينت براءتهم. وهذه الأمور لم تحظ عملياً بالاهتمام والاحترام في معظم دول العالم، وحتى في البلدان الغربية التي عرفت النهضة الحديثة، فإن تبني هذه المبادىء ليس مطلقاً، لا سيما المبدأ الأخير القاضي بالتعويض على المسجونين ظلماً الذي يطبق، عندما يطبق، بشكل خجول[1].. وما زال الناس يسجنون لفترات طويلة جداً على ذمة التحقيق. فإذا برّئوا لم ينالوا التعويض الملائم عن تعطيلهم، وعما يمكن أن يكون لحق بهم وبعائلاتهم من أذى. على أن التدابير المتخذة والتعويض الجزئي إذا حصل، فهي لا تطال الأجانب، بل فقط المواطنين. وهذا ما يدل على عدم الإيمان الفعلي بهذه الأمور، بل فقط على الالتزام بقانون ملزم.

وما زالت الإنسانية اليوم تكافح لمنع السجن الاحتياطي الطويل، والإفراج عن عشرات ألوف المساجين السياسيين في مختلف بقاع العالم، ممن يقضون حياتهم في السجون، أو القسم الأهم منها، بحيث يخرجون، إذا خرجوا، عاجزين أو مرضى.

أما في الإسلام، فإن الأمر مختلف تماماً، ذلك بأنه يؤمّن الحرية للناس جميعاً، لعربيّهم وعجميّهم، أبيضهم وأحمرهم وأسودهم، كما أنه يمنع من الظلم والتعسف، وهذا ما طبّقه علي، حيث تسنّى له أن يطبقه.

فهو لم يقيد حرية الحركة والانتقال، حتى لأولئك الذين كان يُخشى أن يتحركوا ضده، فهو لم يمنع طلحة والزبير من ترك المدينة إلى مكة، رغم أنه كان يعرف أنهما لم يقصدا العمرة التي ادعيا بل الغدرة كما قال[2].

وهو لم يقيد حركة الخوارج، كما رأينا، ولم يمنع الفارين إلى معاوية.

---

(١) - Claude - Albert Colliard, Op.Cit. P.258.

(٢) ابن قتيبة، مذكور سابقاً، ج ١، ص ٧١.

كما حرّم علي ممارسة العنف على الناس بدون وجه حق. فالمتهم لا يجوز تعذيبه مهما كانت تهمته. فحتى في تهمة القتل قضى علي عليه السلام بـ «التلطف في استخراج الإقرار «من الظنين»[١]، ثم هو رفع العقوبة عن المقر إذا كان إقراره نتيجة لعنف على شخصه أو ماله أو نتيجة لتهديد. فكان يقول: «من أقر عن تجريد أو حبس أو تخويف أو تهديد فلا حد عليه»[٢].

وحتى في حال ثبوت الجريمة وإنزال العقاب، فإنه يجب عدم التجاوز. فقد كان علي يعرض السجون كل يوم جمعة، فمن كان عليه حد أقامه عليه، ومن لم يكن عليه حد خلّى سبيله»[٣].

أما في حال التهمة، فكان علي لا يسجن على ذمة التحقيق إلا متهماً بدم، كما كان لا يسجن بعد معرفة الحق وإنزال الحدود، لأن الحبس بعد ذلك ظلم[٤].

أما حق الدفاع فكان لا يجوز المساس به. فالمحاكمة يجب أن تكون متناقضة Contradictoire، بمعنى أنه يجري النقاش بين مدع ومدعى عليه. لا أن يعول على أقوال أحدهما فقط، يقول علي مفسراً هذا الأمر: «إن الحدود لا تستقيم إلا على المحاجّة والمقاضاة وإحضار البينة»[٥]، من هنا امتنع القضاء على غائب[٦].

أما في المسائل المالية فكان علي لا يقر السجن إلا في حالات استثنائية تدخل اليوم في قانون الجزاء. فكان لا يسجن إلا الغاصب، ومن أكل مال اليتيم ظلماً، ومن ائتمن على أمانة فذهب بها، وكان يسجن المفاليس من الأغنياء،

(١) مستدرك الوسائل، ج ١٨، ص ٢٧٣.
(٢) الوسائل، م ١٦، ص ١١١.
(٣) المستدرك، م ١٨/٣٦.
(٤) المستدرك ١٧/٤٠٣.
(٥) الدينوري، الأخبار الطوال، ص ١٣٠.
(٦) الوسائل: ١٨/٢١٧.

أي من يدعي ذلك أو يبذر ليحرم دائنيه من حقوقهم. أما المدين العادي فهو لا يقيد ولا يضرب ولا يضيق عليه في شيء[1]، ولا يحبس المعسر (المدين) ولا المفلسين[2]. أما إذا كان له مال فيباع لتسديد الدين[3].

أما السجن فإنه ليس وضعاً للإنسان في ظروف لا تطاق قد تدفع به إلى المعصية، فعلي كان يخرج فئات من أهل السجن ليشهدوا الجمعة بشروط معينة ثم يعيدهم[4]. كما كان يسمح لزوجة السجين بأن تسجن معه إذا أرادت ذلك في بعض الحالات[5].

وأخيراً، فإن الدولة تضمن أخطاء القضاة بحيث تدفع ما يستحق للمظلوم أو لأوليائه في الدم والقطع[6].

المساواة:

لم تكن المساواة معروفة في العهود القديمة، لأن الناس كانوا ينقسمون إلى طبقات اجتماعية وفئات، وكانت «الخاصة» تستأثر بالأموال وبالمناصب وتشكل البطانة للحاكمين.

وكان أقارب الحاكم من أفراد الأسرة المالكة وأبناء عصبيته هم أكثر أهل الخاصة حظوة لدى الحاكم، إلا من يشكل خطراً عليه، فإنه كان يبعد.

وقد حملت تعاليم الإسلام مبدأ المساواة على أكمل وجه، وإن لم يكن هذا المبدأ قد طبق إلا لحظة بسيطة في التاريخ الإسلامي، إلى أن أتت الدساتير الحديثة منادية به، ولكن بشكل [illegible] نسبي، حيث ما زالت المحاباة سائدة

(١) الوسائل: ١٣/ ٤١٦.
(٢) الوسائل: ١٣/ ٤٣١.
(٣) الوسائل: ١٨/ ١٨١.
(٤) المستدرك: ١٣/ ٤٠٣.
(٥) المرجع نفسه، ص ٤٣٢.
(٦) الوسائل: ١٨/ ١٦٥.

بقدر أو بآخر في جميع بلدان العالم، وأخطر دليل عليها ما كان يجري في الولايات المتحدة الأميركية، وما زال يجري بأشكال مختلفة حتى اليوم، من نظام يسمح للرئيس المنتخب بأن يعزل آلاف الموظفين الكبار ليأتي بأنصاره، وبمن وعدهم بالمناصب أثناء حملته الانتخابية، مكانهم وهو ما يعرف بنظام الغنام Spoils system[1].

فالدساتير اليوم تعترف بالمساواة أمام القانون، أي بالحقوق المتساوية لمن يملكون المؤهلات القانونية المتساوية، أو يكونون في أوضاع حقوقية متشابهة، ولكن المبدأ ليس مقدساً على الصعيد العملي وحتى على الصعيد النظري، دائماً.

أما الإسلام فإنه اعتبر الناس متساوين في دمائهم، حيث يقول الرسول ﷺ: «المؤمنون إخوة تتكافأ دماؤهم (و) يسعى بذمتهم أدناهم»[2]. كما اعتبرهم متساوين في سائر حقوقهم حيث يعتبرهم الرسول سواسية كأسنان المشط.

أما الإمام علي فقد كافح من أجل ترسيخ هذا المبدأ، في زمن كانت القبلية والوجاهة قد استعادتا من أنفاسهما ما كان الرسول ﷺ قد أخمده.

فلقد أقام علي المساواة في التكاليف ولم يرش أحداً بها، وطالب عمال عثمان بالمال الذي حصلوا عليه دون غيرهم من المسلمين، بدون وجه حق، من كان منهم من بني أمية أو من غيرهم. وفرض التكاليف على الجميع بشكل عادل، وعلى أموالهم لا على أي أساس آخر.

وقد تجلّت المساواة عند الإمام بأوضح ما تجلّت في مسألة العطاء، وهو الراتب المعطى لأفراد المجتمع، الذين يشكلون الجيش الاحتياطي الجاهز، وللمعوقين أيضاً.

---

(١) راجع - Mourice Duverger institutions Politiques, P.U.F. Paris 1978, T.1 P.366.

(٢) البخاري فرائض ٢١ مسلم حج/٤٦٧ و ٤٧٠ وابن حنبل ٣/٣٩٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ففي هذا الصدد كان الرسول ﷺ يساوي بين الجميع أياً كان بلاؤهم، فيعطي علياً الذي امتاز بكل المآثر المعروفة كما يعطي من كانوا لا يقومون بأي مجهود متميز، وذلك تطبيقاً لنص شرعي موحد. وقد طبّق أبو بكر مبدأ المساواة في العطاء، ولكن عمر رأى رأياً آخر، فوزّع العطاء بشكل متفاوت، فقسّم المسلمين إلى طبقات على أساس النّسب والسابقة، فكانت الحصص تتراوح بين مايتي درهم واثني عشر ألف درهم. فكان يعطي العباس بن عبد المطلب والسيدة عائشة سنوياً، لكل منهما اثني عشر ألفاً، ولكل من نساء الرسول الأخريات عشرة آلاف، ما عدا ثلاث منهن جويرية وصفية وميمونة، اللواتي خص كلاً منهن بستة آلاف.

أما المهاجرون، فالبدريون منهم نال الواحد منهم خمسة آلاف فيما نال الواحد من بدريي الأنصار أربعة آلاف. وأما مسلمو ما بين أحد إلى الحديبية، فكان عطاء الواحد منهم أربعة آلاف، وبعد الحديبية ثلاثة آلاف، وأما مسلمو ما بعد وفاة الرسول، فقد نالوا حسب الأحوال: ٢٥٠٠ و ٢٠٠٠ و ١٥٠٠ و ١٠٠٠ و ٢٠٠[١].

واستفاد عثمان من هذا الاجتهاد ودفع به حتى حدود غير معقولة، فأخذ يخص أقاربه ومريديه بأموال لا عهد للعرب بها في ذلك العصر، ومنهم من كان مطروداً من قبل رسول الله ﷺ. فكان من جملة عطاءاته، مثلاً، أن أعطى الحكم بن أبي العاص، وهو عمه، وكان رسول الله قد أهدر دمه ثم طرده، مئة ألف، وأعطى مروان ابنه فدكاً وهي حصة فاطمة عليها السلام من أبيها ﷺ، إضافة إلى خمس أرمينيا ومئة ألف درهم، وأعطى عبد الله بن خالد بن أسيد بن أبي العاص أربعماية ألف درهم. أما عبد الله بن سعد بن أبي سرح، الذي ادّعى أنه زوّر في كتابة القرآن[٢]، والذي كلّف بقتل محمد بن أبي بكر، فقد نال من

(١) نهج البلاغة، م ٣، ج ١٢، ص ٣٥٤. والطبري، مؤسسة الأعلمي ٣/ ١٠٨ وما بعدها.

(٢) السيرة النبوية لابن هشام، ج ٤، ص ٣٩ والطبري: ٢/ ٣٣٥.

عثمان إمارة حمص، ثم ولاية مصر، إضافة إلى خمس أفريقيا. كما نال أبو سفيان في إحدى الأعطيات مائتي ألف، وجرى تقسيم أموال العراق بين أقاربه، كما أقطع ابن عمه الحرث بن الحكم بن أبي العاص سوق نهروز في المدينة، وكان وقفاً على مصالح المسلمين، وزوجه ابنته ونقّطه بمائة ألف، ثم أعطى ابنته جواهر كسرى لتتحلى بها وهي الجواهر التي غنمت وأرسلت إلى المدينة في عهد عمر بن الخطاب فلم يستطع قسمتها، كما لم يستطع أحد شراءها، ليوزّع الثمن على المسلمين، فبقيت.

هذا وقد أصبح الزبير يمتلك مباني في الكوفة والبصرة ومصر، إضافة إلى أراضي عظيمة ومائة فرس ومائة أمة وخمسين ألف دينار. وكان دخل طلحة من العراق ألف دينار يومياً، وقد امتلك القصور في المدينة والكوفة، وكان عبد الرحمن بن عوف يمتلك نصف مليون دينار، إضافة إلى إبل وخيل»[١].

فلما حكم علي أعاد المساواة بين الجميع في العطاء، بين العربي والأعجمي، وبين سيد القوم وسائر الناس، وبين من أسلم حديثاً أو قديماً، تماماً كما كان يفعل رسول الله ﷺ، فثارت ثائرة الزعماء ضده.

لقد حدّد علي أصحاب العطاء فقال: «ألا إنه من استقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، وشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، أجرينا عليه أحكام القرآن وأقسام الإسلام»[٢].

ثم حدد علي كيفية التوزيع فقال: «فأما هذا الفيء فليس لأحد فيه على أحد أثرة، قد فرغ الله عز وجل من قسمه، فهو مال الله وأنتم عباد الله المسلمون»[٣].

(١) راجع الطبري: ٣/ ٣٧٠ ــ ٤٣٣ وابن سعد الطبقات: ٣/ ٤٤.
(٢) نهج السعادة، مذكور سابقاً، ص ٥١٤.
(٣) المرجع نفسه، ص٢١٥.

ولما احتج القوم قال: «لو كان المال لي لسوّيت بينهم فكيف والمال مال الله»[1].

ولقد ناقشه مالك الأشتر بأمر المساواة، متمنياً عليه أن يؤثر الزعماء ليستطيع استمالتهم. فقال له: «أنت تأخذهم يا أمير المؤمنين بالعدل وتعمل فيهم بالحق، وتنصف الوضيع من الشريف، فليس لشريف عندك فضل منزلة على الوضيع، فضجت طائفة ممن معك من الحق إذ عموا به، واغتمّوا من العدل إذ صاروا إليه . . . فإن تبذل المال يا أمير المؤمنين، تمل إليك أعناق الرجال». فأجابه علي: « . . . ما ذكرت من عملنا وسيرتنا بالعدل كان الله يقول: ﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها﴾، وأنا من أن أكون مقصراً فيما ذكرت أخوف. وأما ما ذكرت من أن الحق ثقل عليهم ففارقوا لذلك، فقد علم الله أنهم لم يفارقونا من جور ولا لجأوا، إذ فارقوا، لعدل. . وأما ما ذكرت من بذل الأموال واصطناع الرجال، فإنه لا يسعنا أن نؤتي أحداً من الفيء أكثر من حقه. . وقد بعث الله محمداً وحده، فكثّره بعد القلّة، وأعزه بعد الذلّة، وإن يرد الله أن يولينا هذا الأمر، يذلل لنا صعبه ويسهل لنا حزنه»[2].

وقد عاتبه أيضاً فريق من أصحابه متمنياً عليه ما تمناه الأشتر فقالوا له: «يا أمير المؤمنين، أعطِ فضل هذه الأموال، وفضّل هؤلاء الأشراف من العرب وقريش على الموالي والعجم، واستمل من تخاف خلافه من الناس وفراره (إلى معاوية أثناء الحرب والهدنة). فقال لهم علي: «أتأمرونني أن أطلب النصر بالجور؟ لا والله لا أفعل ما طلعت شمس وما لاح في السماء نجم»[3]. أما لماذا هذه المساواة؟ فلأن «آدم لم يلد عبداً ولا أمة، وأن الناس كلهم أحرار. . . فمن كان له بلاء فصبر في الخير فلا يمنّن به على الله عز وجل»[4].

(١) شرح نهج البلاغة، م ٣، ج ١٣، ص ١٨٣. ونهج السعادة، مذكور سابقاً، ص ٢١٥.

(٢) نهج البلاغة، م ١، ج ٢، ص ١٨١. راجع أيضاً الثقفي مذكور سابقاً م ١، ص ٧٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٨٢. راجع أيضاً الثقفي مذكور سابقاً ص ٧٥.

(٤) نهج السعادة: ١/ ٩٠.

ولما عاتبه عثمان بن حنيف لإعطائه نفس ما أعطى غلاماً أعتقه قبلها بيوم، وعاتبته عربية[1] لمساواته إياها بأعجمية كان يقول: «والله لا أجد لبني إسماعيل في هذا الفيء فضلاً على بني إسحاق». هذا العطاء لا يخضع إذاً لأي معيار سوى الإسلام، وهو «فيء المسلمين وجلب أسيافهم فمن شركهم في حربهم كان له مثل حظهم، وإلا فجناة أيديهم لا تكون لغير أفواههم»[2].

على أن آخذ العطاء يجب أن يقاتل كلما دعاه الإمام إلى الجهاد، فإن تخلّف فهو يحرم منه. كان هذا هو الموقف الذي اتخذه علي من عبد الله بن عمر، ومن سعد بن أبي وقاص، ومن محمد بن مسلمة الأنصاري، ومن المغيرة بن شعبة، الذين أتوا الإمام بعد صفين يطالبون بعطائهم. فسألهم الإمام[3]:

ـ ما خلّفكم عني؟

فقالوا: قتل عثمان ولا ندري أحل دمه أم لا، وقد كان أحدث أحداثاً ثم استتابوه فتاب.. ثم دخلتم في قتله، فلسنا ندري أصبتم أم أخطأتم، مع أنّا عارفون بفضلك يا أمير المؤمنين وسابقتك وهجرتك».

فقال علي: «ألستم تعلمون أن الله عز وجل أمركم أن تأمروا بالمعروف وتنهوا عن المنكر. فقال: **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾** (الحجرات/ ٩). فقال سعد: «يا علي أعطني سيفاً يعرف الكافر من المؤمن. أخاف أن أقتل مؤمناً فأدخل النار». ولكن علياً لم يوافق على إعطائهم العطاء. وقد قال لابن عمر: «شككت في حربنا فشككنا بعطائك».

---

(١) الوسائل: ٦/ ٨١. راجع الثقفي مذكور سابقاً، ص ٧٠.
(٢) شرح نهج البلاغة: م ٣، ج ١٣، ص ١٨٣.
(٣) نهج السعادة: ٤/ ١٢٧.

هذا هو المعيار وقد طبّقه علي على خاصة أهله. فهذه ابنته أم كلثوم، التي استعارت عقداً من صاحب بيت المال، فردّه علي وقال لها: «ليس إلى ذلك من سبيل حتى لا تبقى امرأة من المسلمين إلا ولها مثل مالك»[1].

وهذا عبد الله بن جعفر الطيار بن أبي طالب يقول لعمه: «يا أمير المؤمنين، لو أمرت لي بمعونة أو نفقة، فوالله ما لي نفقة إلا أن أبيع دابّتي» فيجيبه علي: «لا والله لا أجد لك شيئاً ألاّ أن تأمر عمك أن يسرق فيعطيك»[2].

ثم إن أمر حديدة عقيل بن أبي طالب أشهر من أن يذكر.

وهذا هو سلوك علي مع نفسه. فهو يحمل سيفه ليبيعه في السوق ويشتري بثمنه إزاراً»[3]. على أن الناس لم يرضخوا أو يقروا جميعاً هذا النهج، بل أن بعضهم شنها حرباً دامية ضد علي، وكانوا أحياناً من كبار المسلمين، كطلحة والزبير وأم المؤمنين عائشة. فقد طلب الشيخان المذكوران أن يبقيا متميزين في العطاء. ولكن الإمام رفض. فلما أصرّا وذكراه بعطاء عمر وتفضيله أهل السابقة. قال لهما: «كأن عمر حري بأن يصيب دون رسول الله ﷺ»[4].

ولقد حذّر الإمام القوم فأبلغ قائلاً لهم: «... أيها الناس فلا يقولن رجال قد كانت الدنيا غمرتهم، فاتخذوا العقار وفجروا الأنهار، وركبوا أفره الدواب، ولبسوا ألين الثياب، فصار ذلك عليهم عاراً وشناراً، إن لم يغفر لهم الغفار، إذ منعتهم ما كانوا فيه يخوضون وصيّرتهم إلى ما يستوجبون، فينقمون ذلك ويستنكرون ويقولون: «ظلمنا ابن أبي طالب، وحرمنا، ومنعنا حقوقنا، فالله عليهم المستعان»[5].

ولكن التحذير والنصح لم ينفعا، فما كان من القوم إلاّ أن ساروا إلى

---

(١) مستدرك الوسائل: ١١/ ٩٤.
(٢) نهج البلاغة: م ١، ج ٢، ص ١٨١. راجع أيضاً الثقفي مذكور سابقاً، ص ٦٧.
(٣) المرجع نفسه. راجع أيضاً الغارات للثقفي مذكور سابقاً، ص ٦٣.
(٤) عبد المقصود: ٢/ ٢٣٠.
(٥) نهج السعادة: م ٣ ص ٢٢٠.

البصرة، فسفكوا فيها من الدماء ما يفوق التصور. ولكن كل ذلك لم يثن علياً عن المبدأ الذي تمسّك به، فتابع سيرته يقسم بالسوية، ولا يدّخر أي شيء في بيت المال مهما صغر شأنه، فقد قسم رغيفاً واحداً على كل أهل الكوفة[١]، كما كان يقسم كميات التوابل القليلة[٢] تماماً كما المال[٣].

على أن المساواة في العطاء لم تكن عند علي إلا النموذج للمساواة في كل الأمور. ومنها مساواته بين نفسه وبين رجل من أهل الذمة أمام القاضي، وهو الخليفة[٤]. وها هو يغضب عندما يكنّيه عمر يدعو خصمه اليهودي باسمه وهما ماثلان كخصمين أمامه.

كما يساوي علي بين نفسه وبين عامة الناس، فيرفض التعظيم والتبجيل. ويقول لحرب بن شرحبيل الشبامي الذي مشى إلى جانبه وهو راكب: «ارجع فإن مشي مثلك مع مثلي فتنة للوالي ومذلّة للمؤمن»[٥]. ويخاطب دهاقين الأنبار، الذين ترجلوا له وأسرعوا أمامه عند مسيره إلى الشام، فيقول: «ما هذا الذي صنعتموه؟» فيقولون: «خلق منّا نعظّم به أمراءنا». فيقول: «والله ما ينتفع بهذا أمراؤكم، وإنكم لتشقّون على أنفسكم في دنياكم وتشقون به في آخرتكم، وما أخسر المشقة وراءها العقاب، وأربح الدعة معها الأمان من النار»[٦].

هذا وكان علي يوصي عمّاله بالعدل بين الناس، ومساواتهم في كل الأمور والرفق بهم. يقول موصياً محمد بن أبي بكر: «. . . وأخفض للرعية جناحك . . . وآسِ بينهم في اللحظة والنظرة والإشارة والتحية، حتى لا يطمع العظماء في حيفك ولا ييأس الضعفاء من عدلك»[٧].

---

(١) الثقفي مذكور سابقاً، ص ٥٢ و ٥٣.
(٢) نفس المرجع، ص ٦٠.
(٣) نفس المرجع، ص ٥٧ و ٥٨.
(٤) الغارات للثقفي مذكور سابقاً، ص ١٢٣ و ١٢٤.
(٥) نهج البلاغة، م ٤، ج ١٨، ص ٣٩٢.
(٦) المرجع نفسه، م ٤، ج ١٩، ص ٢٥٨.
(٧) المرجع نفسه، م ٤، ج ١٧، ص ١١٠.

لقد آمن علي بالمساواة حتى كان تقشّفه مواساة للفقراء ويفسر ذلك بقوله: «إن الله تعالى فرض على أئمة الحق أن يقدّروا أنفسهم بضعفة الناس كيلا يتبيّغ بالفقير فقره»[1].

ولهذا كان الإمام يأكل أقراص الشعير غير المنخول[2]، واللبن شديد الحموضة[3]، ويلبس الطمر البالي[4].

مأخذ على مساواة علي:

يأخذ البعض حتى اليوم، على علي عليه السلام مساواته الجميع بعضهم ببعض، ويخطّئونه في هذا الأمر، فما دام، من وجهة نظرهم يريد الحكم، فلم لا «يشتري» الرجال؟.

ومن أوضح الناس في هذا الأستاذ حسنين كروم الذي يقول: «إن علياً كان يجب أن «يشتري» من يستطيع شراءهم مستخدماً السلطة التي تحت يديه. وكان الواجب أن يستخدم المال استخداماً سياسياً وليس استخداماً دينياً، أي أن يكون رجل دولة، قضيته الأساسية الملحة هي السلطة وقهر أعدائه والاحتفاظ بها». وأثناء العمل لتثبيت السلطة الاحتفاظ بها، فإن كل خطوة وكل عمل يجب أن يتجه لخدمة هدف واحد، وهو السلطة أولاً وقبل كل شيء»[5].

ولعل الرد على الأستاذ كروم هو:

أولاً: أن علياً لم يكن يريد السلطة بأي ثمن وهذا ما ظهر من قوله: «دعوني والتمسوا غيري. . .».

(١) المرجع نفسه، م ٣، ج ١١، ص ١١.
(٢) الثقفي مذكور سابقاً، ص ٨٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ٨٥ ــ ٨٧.
(٤) نفس المرجع، ص ٩٥ و ٩٧ و ١٠٦.
(٥) محمد عمارة وآخرون علي بن أبي طالب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠ ص ٨٠.

ثانياً: أن الأستاذ كروم يتجاهل أن الدين الإسلامي يشتمل على السياسة والأخلاق والعبادات والمعاملات، بشكل مترابط لا يسمح بانفصام الشخصية، بحيث تكون أخلاقياً في بعض الأمور وغير أخلاقي في بعضها الآخر.

ثالثاً: لو أن علياً لجأ إلى الأسلوب المقترح، فمن يكون أعوانه: هل يكونون من المؤمنين الحقيقيين؟.

إننا لا نعتقد ذلك، بل من الانتهازيين والمنافقين، فكيف بواسطة هؤلاء، يمكن العودة إلى إقامة نظام اسلامي صحيح، خصوصاً بعد اعتكاف المسلمين الصالحين، الذي لا بد أن يعقب التصرفات الميكافيلية.

رابعاً: هل كان علي بقي مدرسة للأجيال؟ وهل كان يختلف عن أي حاكم عرفه تاريخ الإنسانية؟

إن علياً قام بتكليفه الشرعي لوجه الله، ولما كان الله هو المتكفل بإقامة دينه ومنه سلطته في الأرض، فما على علي إلا الطاعة والتسليم لأمر الله.

حرمة الحياة الخاصة:

إن هذه الحرمة هي من أكثر حقوق الإنسان امتهاناً منذ القدم وحتى اليوم، حيث كان الترويع ودخول البيوت ليلاً، وخصوصاً في ساعات الفجر الأولى، والتجسس على المواطنين وما يزال، ديدن الكثير من الحكومات. وإذا كانت بعض الأنظمة الديمقراطية وضعت حداً لكل هذا في الأحوال العادية وعلى النطاق النظري، إلا أن حرمة الحياة الخاصة ما زالت عرضة للانتهاك الذي يسمح به القانون. فقد كشف، مثلاً، سنة ١٩٧٩ أن في فرنسا مئة ألف خط هاتفي مراقب وقِس على هذا.

أما الإسلام فقد حمى الحياة الخاصة أشد الحماية بقوله تعالى: ﴿ولا تجسّسوا﴾ (الحجرات/ ١٢)، ﴿ولا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا﴾

(النور/ ٢٧)، ﴿وأتوا البيوت من أبوابها﴾ (البقرة/ ١٨٩) لأن ﴿الله جعل لكم من بيوتكم سكناً﴾ (النحل/ ٨٠).

وهذا ما حرص عليه علي عليه السلام أشد الحرص، في السلم كما في الحرب، فنهى في الحرب عن المسير ليلاً[١]، وعن الهجوم[٢]، وهذا أمر لا قيمة له في أذهان قادة الجيوش اليوم.

كما أنه نهى، حتى في الحرب، مقاتليه عن دخول البيوت من تلقائهم، بقوله: «ولا تدخلوا داراً إلا بإذني»[٣].

كما نهى علي عن تتبع العورات، إذ جاء في عهده لمالك الأشتر: «وليكن أبعد رعيتك منك وأشنأهم عندك أطلبهم لمعايب الناس، فإن في الناس عيوباً الوالي أحق من سترها، فلا تكشفن عما غاب عنك منها، فإنما عليك تطهير ما ظهر لك. . فاستر العورة ما استطعت. . . وتغاب عن كل ما لا يصح لك، ولا تعجلن على تصديق ساع، فإن الساعي غاش وإن تشبه بالناصحين»[٤]. أما إذا خيف من ارتكاب المعاصي، فإن الله هو المتكفّل بعقاب المذنبين في حال الخفاء، أما الوالي فما عليه الخوف على رعيته في هذه الحالة، لأن المعصية، كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا أخفيت لم تضر إلا بصاحبها، ولكن إذا أظهرت أضرت بالعامة». يقول علي بنفس المعنى: «والله يحكم على ما غاب عنك»[٥].

وكل هذا يأتي منسجماً مع وصايا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في أحاديثه الشريفة، إذ ينهى عن التجسس، ويأمر بستر العورة فيقول صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّا قد نهينا عن

---

(١) النهج م ٣، ج ١٥، ص ٤١٣.
(٢) نهج السعادة: ٢/ ١٥٥.
(٣) مستدرك الوسائل: ١١/ ٨٤.
(٤) نهج البلاغة، م ٤، ج ١٧، ص ١٢٢.
(٥) المرجع نفسه.

التجسّس . . »[1] فـ «من رأى عورة فسترها كان كمن أحيا موؤودة»[2]، فـ «لا تتبغوا عورات المؤمنين»[3] لأن في تتبع عورات الناس إفساداً لهم»[4].

الحقوق السياسية:

إن الاعتراف بالحقوق السياسية حديث نسبياً، إذ كان الناس في العصور السابقة يجبرون على اتّباع سياسة الملوك والسلاطين، إلى أن جاءت إعلانات الحقوق الحديثة ومن أهمها، في هذا الصدد، مقدمة الدستور الأميركي، في سنة ١٧٩١ التي اعترفت بحرية الفكر والتجمع، و «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الفرنسي لسنة ١٧٨٩، الذي اعترف بحرية التعبير عن الرأي، وأخيراً صدر عن الأمم المتحدة «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» في سنة ١٩٤٨. ولكن الإسلام سبق الجميع بحظره على الحاكم أن يتعرض للحريات السياسية، وهذا ما كرّسه علي بن أبي طالب في نهجه عند توليه الخلافة.

لقد بدأ علي بتطبيق هذا المبدأ يوم بيعته، حيث عارضها عدد من المسلمين كعبد الله بن عمر بن الخطاب وسعد بن أبي وقاص والمغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة الأنصاري وغيرهم. . . فلم يجبرهم على بيعته.

وفي حروبه لم يلزم علي أحداً بالانضمام إلى جيشه، لا يوم الجمل، ولا في معركة صفين، ولا النهروان. وأخيراً فإنه لم يتصد للخوارج الذين كفروه، وتركوا الصلاة خلفه، وتجمعوا وساروا في البلاد، وكان يقول: لا نمنعهم الفيء ولا نحول بينهم وبين دخول مساجد الله، ولا نهيجهم ما لم يسفكوا دماً وما لم ينالوا محرماً»[5].

وهو لم يقاتلهم إلا بعد مباشرتهم أعمال الفساد في الأرض، عندما

---

(١) سنن أبي داود، ح ٤٨٩٠.
(٢) المرجع نفسه، ح ٤٨٩١.
(٣) مسند أحمد ٤/٤٢١/٤٢١ و ٤٢٤ و ٥/٢٧٩، و ٢/٢٧٤، ٥٢٤.
(٤) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في النهي عن التجسس، م ٢، ج ٤، ح ٤٨٨٨.
(٥) نهج السعادة: ٢/٣٣٩.

تعرضوا لعبد الله بن خباب بن الأرت ولزوجته، فقتلوهما بعد أن بقروا بطن المرأة وهي حامل.

وكان علي معهم في نقاش جدي باشره، أكثر من مرة، بنفسه أو بواسطة عبد الله بن العباس، وحتى في الصلاة، ولم يفتروا ولم يفتر في إلقاء الحجج. فقد قرأ مرة أحد الخوارج وهو خلف علي في المسجد في صلاة الصبح: **﴿إن الحكم إلا لله يقضي بالحق وهو خير الفاصلين﴾** (الأنعام/٥٧)، فقرأ علي على الفور: **﴿فاصبر إن وعد الله حق ولا يستخفنك الذين لا يوقنون﴾** (الروم/٦).

الحقوق الاجتماعية والاقتصادية:

تعتبر الحقوق الاقتصادية والاجتماعية أحدث فئة من فئات حقوق الإنسان. فقد تبلورت بعد الحرب الأولى، وترسخت وتأكدت بعد الحرب الثانية، فكانت نتيجة للفكر الإشتراكي والفكر الفاشي، كما أتت لمعالجة ذيول الحرب، ولمواجهة الأزمة الاقتصادية الكبرى، التي أصابت النظام الرأسمالي، وآثار الحرب والأزمة، التي أصابت الفئات الدنيا في المجتمع. فالفكر الاشتراكي يوفر العمل للجميع ويلغي الملكية الفردية، فتصبح وسائل الإنتاج ملكاً للدولة. والفكر الفاشي يمركز السلطة ويحشد طاقات المجتمع، فيعطيه إمكانية التطور السريع ويخفف ــــ مؤقتاً ــــ من حدة الأزمات.

أما الحروب والأزمات الاقتصادية، وخصوصاً الأزمة الكبرى لسنة ١٩٢٩، فقد أفرزت شرائح واسعة جداً من الفقراء المعوزين، الذين أخذوا يهدّدون السلم الاجتماعي.

كل هذا دفع الأنظمة الليبرالية، المؤمنة بالملكية الخاصة وبالمبادرة الفردية الحرة، إلى تعديل نظرتها إلى أسس النظام الذي، أقامته على حرية المرور وحرية العمل Laisser passer lasisser faire. فوضعت بعض القيود على هذه الحرية، وسمحت بالمساس بالملكية الفردية من أجل تحصيل ضرائب

ورسوم وتكليفات جديدة، لتأمين الحد الأدنى من مقومات الحياة للفئات الدنيا في المجتمع.

ولكن الإسلام في زمن الضيق كما في زمن البحبوحة، بعدما اتسعت دولته واستقرت وتنامت مواردها، أقام نظاماً للضمان الاجتماعي شديد التطور، كانت بداياته في المدينة عندما تخلى الأنصار للمهاجرين عن شطر من أموالهم.

وقد أعطى الإمام علي عليه السلام لهذا الضمان شكله الأرقى الملائم لعصره، والذي يشكل الأساس له في العصور اللاحقة، إذ أقامه على نمط من العدالة الاجتماعية، لم يعرف العالم لهما مثيلاً قديماً وحديثاً وذلك على الأسس التالية:

الغنى والفقر:

تقوم فلسفة الإمام علي الإجتماعية على الإيمان بأن الحقوق المفروضة في أموال الأغنياء لصالح الفقراء، كافية لرفع الحاجة في المجتمع. فهو يقول: «إن الله سبحانه فرض في أموال الأغنياء أقوات الفقراء، فما جاع فقير إلا بما متّع به، أو بما منع منه غني والله تعالى سائلهم عن ذلك»[1]. من هنا، فإنه يكفي أن يدفع الأغنياء التزاماتهم الشرعية المفروضة عليهم، حتى يكتفي الفقراء، وليس فقط ليتبلّغوا أو ليتقوّتوا، وهذا يفهم، بشكل واضح، من وصايا علي لعماله، فهو يقول لعبد الله بن العباس عامله على البصرة: «أما بعد فانظر ما اجتمع عندك من غلات المسلمين وفيئهم فاقسمه فيمن قبلك حتى تغنيهم، وابعث إلينا بما فضل نقسمه فيمن قبلنا والسلام»[2]. هذه النظرة تتناقض مع الاشتراكية، التي تلغي الملكية الفردية فينعدم الأغنياء المكلفون، كما تختلف عن الرأسمالية الليبرالية، التي تمنح الحرية الإقتصادية للقوى الجبّارة، كي

(١) نهج البلاغة، م ٤، ج ١٩، ص ٣٩٣.

(٢) نهج السعادة، مذكور أعلاه، ص ٥٠٥.

تنافس القوى الأقل كفاءة، وتنتهي بسحق الفئات الدنيا. ثم هي لا تتفق تماماً مع التدخلية الحديثة، التي تؤمّن بعض حاجات الفئات المعوزة من المجتمع، لأن الإمام يعتبر أن جميع الناس يجب أن توفر لهم حاجاتهم الضرورية، حتى ليأمر بالبحث عن أفراد الطبقة السفلى في المجتمع، لا سيما أولئك الذين لا يمدون أيديهم ويقنعون بأقل الأشياء، ليعاملوا على قدم المساواة مع غيرهم من الفقراء. وحتى يتمكن الوالي من ذلك فإن عليه أن يكلف أهل التواضع بالبحث عن هؤلاء، ورفع حوائجهم، وكذلك حوائج الأيتام والعجزة. يقول الإمام في عهده إلى مالك الأشتر عندما ولاّه مصر: «ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم، من المساكين والمحتاجين وأهل البؤسى والزمنى، فإن في هذه الطبقة قانعاً ومعترّاً. واحفظ لله ما استحفظك من حقه فيهم، واجعل لهم قسماً من بيت مالك وقسماً من غلات صوافي الإسلام في كل بلد، فإن للأقصى منهم مثل الذي للأدنى، وكل قد استرعيت حقه، ولا يشغلنك عنهم بطر، فإنك لا تعذر بتضييع التافه لإحكامك الكثير المهم. فلا تشخص همك عنهم ولا تصعّر خدك لهم، وتفقد أمور من لا يصل إليك منهم، ممّن تقحمه العيون وتحقره الرجال. ففرّغ لأولئك ثقتك من أهل الخشية والتواضع فليرفع إليك أمورهم، ثم اعمل فيهم بالإعذار إلى الله سبحانه يوم تلقاه، فإن هؤلاء، من بين الرعية، أحوج إلى الإنصاف من غيرهم... وتعهد أهل اليتم وذوي الرقة في السن، ممن لا حيلة له ولا ينصب للمسألة نفسه»[1].

على أن الإسلام خصّ فئات من الناس بموارد محددة كالزكاة، مثلاً، التي توزّع على الفقراء والمساكين، وفي سبيل عتق الرقاب، وفك دين العاجزين عن الوفاء، وللمسافرين الذين تنقطع بهم السبيل، من جملة من توزّع عليهم كما تقول الآية ٦٠، سورة التوبة: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلّفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم**﴾.

(١) شرح نهج البلاغة، مذكور أعلاه، م ٤، ج ١٧، ص ١٤٠ ــ ١٤١.

كما أن أخماس الغنائم توزع أيضاً فيمن توزع عليهم، على ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل. فقد جاء في الآية ٤١ من سورة الأنفال: **﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان، يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير﴾**.

الحالات الاستثنائية:

أشرنا إلى أن الدولة الحديثة تُعتبر دولة القانون، وإلى أن الدساتير والقوانين الجزائية تضمن الحريات العامة والحقوق الفردية. وذكرنا أن هذه الضمانة ليست مطلقة، بل هي تخرق في الحالات الاستثنائية، بحيث تبيح القوانين إقامة الديكتاتورية، أو إعلان حالة الطوارىء، أو حالة الحصار.

فمن جهة، يتمتع رئيس الدولة ـ إذا ما تعرض النظام للخطر ـ بصلاحيات ديكتاتورية، تسمح له بأن يتخذ جميع الاحتياطات، بما فيها الحلول محل السلطات العامة جميعاً، ومصادرة الحريات العامة، حتى يتمكن من إعادة الأمور إلى مجراها الأساسي. وهذا ما تعترف به المادة ١٦ من الدستور الفرنسي للرئيس، فتعطيه الحرية في تقدير: أن مؤسسات الجمهورية أصبحت في خطر وأنها تتعرض للشلل، أو أن وفاء الدولة بالتزاماتها تجاه الغير قد أعيق. فعندها يعلن الرئيس حالة الديكتاتورية المؤقتة ويتخذ كافة الإجراءات والتدابير التي يراها كفيلة بإعادة الأحوال إلى نصابها دون رقيب أو حسيب، اللهم إلا البرلمان الذي لا يمتلك، في هذه الحالة، إلا إمكانية اتهام الرئيس بالخيانة العظمى، أو خرق الدستور، ومحاكمته، وهذه مسألة يكاد حصولها أن يكون مستحيلاً.

كما أن الدستور الأميركي يعطي رئيس الدولة صلاحيات استثنائية في حالة الحرب، تسمح له بمصادرة الحريات على أوسع نطاق. وقد استخدم الرئيس روزفلت هذا الحق، إبان الحرب العالمية الثانية، فاعتقل اليابانيين

المقيمين في الولايات المتحدة، أو ضيق على حرياتهم، كما اعتقل بعض الأميركيين من أصل ياباني، وذلك بشكل إداري، احتياطاً من أن يكونوا طابوراً خامساً.

وأخيراً فإن المادة ٨١ من الدستور الألماني تعطي السلطة التنفيذية إمكانية انتزاع صلاحية التشريع من البندستاغ، في حالة الضرورة التي لها حق إعلانها بنفسها.

وإلى هذا فإن الحكومات تستطيع إعلان حالة الطوارىء أو حالة الحصار، فتسمح لنفسها، ضمن مهلة معينة، أن تعلق إمكانية التمتع بما تراه من الحقوق والحريات، فتصادر الأموال والأشخاص، وتمنع التجمعات، وتحدد إقامة الأشخاص الذين تعتبرهم خطرين، وتحل السلطة العسكرية محل السلطة المدنية. كل ذلك إذا كان الخطر داهماً. أما تقدير هذا الأمر فيعود إلى السلطة التنفيذية نفسها، فإذا وافقتها السلطة التشريعية فإنها تستطيع أن تستمر في ممارسة هذه الصلاحيات لفترة طويلة.

هذا في القرن العشرين، بعد كل ما عانته الإنسانية حتى توصلت إلى إقرار الحقوق والحريات المعروفة. أما الإمام علي فقد اعتبر أن حريات الإنسان وحقوقه لا يمكن المساس بها، لا في زمن الحرب ولا في السلم. وقد علمنا أن فترة حكمه كانت كلها حالة استثنائية تبرر، في أنظمة اليوم، اللجوء إلى الديكتاتورية، وتسمح بإعلان حالة الطوارىء. ولكنه لم يغير أي شيء، ولم يعط نفسه أية صلاحيات إضافية. فهو عندما بويع، كانت الأحوال مضطربة، وما أن هدأت شيئاً ما، حتى أعلن معاوية تمرده في الشام. وفي هذا الجو أبلغه طلحة والزبير بأنهما مغادران المدينة لقضاء العمرة في مكة. وكان ذلك بعدما تقدما إليه بلوائح مطالبهما غير المقبولة، وكان يدرك أنهما سيتحركان ضده. ولكنه لم يمنعهما من السفر، ولو أن الأمر حصل اليوم، في أية دولة ديمقراطية في حالة حرب، لمنعتهما، أو حددت إقامتهما.

والخوارج، عندما تركوا الكوفة والبصرة، وراحوا يتجمعون، فيما الإمام

يجهز الجيش للمسير إلى الشام للحرب الفاصلة، لم يقاتلهم رغم الحاح قادته، ورغم توفر إمكانية أن ينقضوا على الكوفة، بعد مغادرة الجيش إلى الشام. ولكن الإمام رفض معتبراً أن ما يسمح له بحربهم غير متوفر، ولم يتعلل بالظروف الاستثنائية. وهو لم يقاتلهم إلا بعد أن أفسدوا في الأرض وقتلوا النفس التي حرَّم الله.. وبعد معركة النهروان، ومعاودة الخوارج ترك الكوفة لم يقاتلهم الإمام، إلا بعد أن أفسدوا في الأرض من جديد.

أما مسألة المصادرة، فقد رأينا أن الإمام كان يرفضها بشكل مطلق، فهو كان يأمر قادته بعدم إرغام الناس على العمل، أو استخدام وسائل النقل المتوفرة لديهم ـ الدواب ـ إلا برضاهم ومقابل أجر. كما أنه لم يسمح بأي نوع آخر من الإستيلاء، حتى أنه منع جيشه من شرب الماء إلا برضا أصحابه كما رأينا، كل هذا يدل على إيمان مطلق بالأوامر والنواهي الإلهية. وتلك كانت معجزة علي فعلاً، وهي تشكّل تحدّياً لكل الحضارات وفي مقدمها الحضارة المعاصرة، التي اعتبرت الإنسان هو القيمة الأساس في الكون، التي تسخر كل الإمكانات من أجلها، فهل تستطيع هذه الحضارة أن تفكر بالالتزام بما التزم به علي تجاه الإنسان.

ضمانة ضوابط الحكام ـ محاسبة الحاكمين:

شكّلت مسألة الثورة على الحاكم الظالم هاجساً لكل الذين اهتمّوا بحقوق الإنسان في أوروبا، منذ الشرعة العظمى البريطانية Magna carta في سنة ١٢١٥ حتى الأمس القريب.

فقد حوت الشرعة، أنه إذا خالفها الملك، يتولى أربعة بارونات لفت نظره ليصحح خلال أربعين يوماً، فإن رفض، رفع الأمر إلى بقية البارونات الخمسة والعشرين، وعُمّم على أفراد الشعب لكي يناهضوا الملك.

ثم أعطت شرعة الحقوق البريطانية Bill of rights المواطنين حق الإدّعاء بوجه الملك أمام القضاء، عن تصرفات موظفيه غير المحقّة.

أما في فرنسا فقد اعترف دستور سنة ١٧٩٣ بحق الثورة للشعب، أو لفئة، بسبب تعدي الحكومة على حقوقه واعتبر ذلك حقاً مقدساً.

إلا أن دستور سنة ١٧٩٥ ألغى هذا الحق معتبراً أن الشعب لا يحتاج إلى ضمانة دستورية للثورة ضد الحكام المتجاوزين للحدود.

وأتى أخيراً ميثاق عصبة الأمم لينظم جهة ترفع إليها الشكاوى ضد الحكومات، ولكن فقط في حال خرق حقوق الأقليات. ثم استعاد الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان إمكانية الإدعاء ضد الدول التي تمارس الظلم. كما نظمت كل الدول طرقاً للوصول إلى الحكم، وأقامت أنظمة قضائية للنظر بالتجاوزات الحكومية، كما كلّفت البرلمان بمحاسبة الوزارة سياسياً وأحياناً بمحاسبة رئيس الدولة، كما رأينا.

وهكذا غاب الحق بالثورة، على أساس أن نشوء الأحزاب، التي كانت محرّمة، إلى ما بعد الثورة الفرنسية، وخوضها اللعبة الديمقراطية، أعطى الشعوب الإمكانية النظرية للتغيير. كما أقيم قضاء خاص أحياناً، وأحياناً كلف القضاء العدلي، نفسه، في النظر في تجاوز حد السلطة على أيدي السلطة التنفيذية، فإذا تحقق من ذلك، أبطل أنظمتها وحكم عليها، أحياناً، بالتعويض.

كما أصبح بإمكان البرلمان إسقاط الحكومة أو منحها الفرصة للحياة، عن طريق حقّه في حجب الثقة أو إعطائها، على أساس من سياسة الحكومة.

أما في الأزمنة القديمة، فإن كل هذه التدابير لم تكن معروفة، وكان يجري التغيير فقط بالقوة المسلحة. إلى أن كان الإسلام، الذي أقر محاسبة المسؤولين، وخلعهم عندما يستلزم الأمر ذلك، كما أكّده علي. فالإمام يمكن خلعه بسبب حدث يحدثه، وهذا ما أثاره علي مع طلحة والزبير اللذين نكثا بيعته، فطلب إليهما إن كان أحدث حدثاً أن يسمّوه له[1] كما أنه أكده للأشعث

---

(١) ابن قتيبة الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٩٥.

بن قيس[١] في رسالة إليه أنهما خلعا بيعته بدون حدث أحدثه. وقال عن عثمان أنه أحدث أحداثاً[٢].

وقد توسع الإمام في هذه المسألة، فيما بعد، مقرّاً إمكانية المحاسبة على كل الصعد، وأول ما أقرّه علي ونفّذه بنفسه، هو صلاحية القاضي بمحاكمة الخليفة نفسه، ناهيك عن عماله، تماماً كما يحاسب جميع المواطنين.

أما عن الحق في التغيير، فإن الإمام يعتبره ليس حقاً للشعب فحسب، بل هو واجب على كل من يستطيع التحرك، وبأية وسيلة مستطاعة، على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي أوصى به الله تعالى، وأوصى به الرسول في قوله: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[٣].

وقد أكّد علي على هذا المعنى مراراً، فهو يقول: «من رأى عدواناً يعمل به، ومنكراً يدعى إليه، فأنكره بقلبه سلم وبريء، ومن أنكره بلسانه فقد أُجر، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الظالمين هي السفلى، فذلك الذي أصاب سبيل الهدى، وقام على الطريق، ونوّر قلبه اليقين»[٤].

وتأكيداً على أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومقاومة الظلم يقول علي: «وما أعمال البر كلها والجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلاّ كنفثة في بحر لجي.. وأفضل من ذلك كلمة عدل عند إمام جائر»[٥].

ولهذا يصبح الوقوف في وجه معصية الحاكمين، شرطاً لمرضاة الله عن أوليائه، وهو لا يرضى عنهم إذا تخلّوا عنه: «إن الله لا يرضى لأوليائه أن يعصى

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١١.
(٢) نهج البلاغة، م ١، ج ٢، ص ٢١٩.
(٣) راجع صحيح مسلم إيمان/٧٨ سنن الترمذي فتن/١١، مسند أحمد ٣/ ٢٠ و ٤٩.
(٤) شرح نهج البلاغة، مذكور سابقاً، ج ٤، ج ١٩، ص ٤١٠.
(٥) المرجع نفسه، ص ٤١١.

في الأرض، وهم سكوت لا يأمرون بمعروف ولا ينهون عن منكر»[١].

كل هذا يأتي تنفيذاً لأوامر الله التي، تحضّه على موالاة الأئمة العدول وتنهى عن موادة من يخالف الله ورسوله، ويفسد في الأرض ويظلم الناس والتي رأيناها سابقاً.

علي والقانون الإنساني في الحرب:

شكلت الحرب الهاجس الأهم للإنسانية، منذ وجدت المجتمعات البشرية على وجه الأرض حتى اليوم، لما تسببه من مآس وويلات، تلحق بالمقاتلين وبالأبرياء، كما تصيب الممتلكات ومظاهر العمران والحضارة بشكل عام.

ولقد لجأ الإنسان إلى الحرب، كلما وجدها ضرورية لتحقيق أهدافه، فكان يشنّها للحصول على الخيرات، وللتحكم والسيطرة، ولتحقيق غير ذلك من الغايات.

وكانت الحرب وما زالت بحدود واسعة جداً، طليقة من القيود، إلاّ ما يرتضيه القائمون بها، الذين قد يمتنعون عما لا يجديهم نفعاً، دون استبعاد أساليب الانتقام والثأر وانفلات الغرائز.

وقد حملت التوراة المتداولة حثّاً لليهود على القتل والذبح والقضاء على الزرع والضرع لدى الشعوب المعادية.

أما الإسلام فقد وضع حداً للمآسي، ولم يسمح بالحرب إلا في حالات محددة، تلخصت في عهد الرسول، بالدفاع عن النفس، وبتسهيل إيصال الدعوة الإلهية إلى البشرية، من طريق ضرب من يتصدى لهذا الأمر، ثم تطورت لكي تستخدم، بعد إيصال الدعوة وانتشار الإسلام، ليقتصر استخدامها ضد الخارجين بالقوة على سلطة الإمام.

---

(١) الدينوري، الأخبار الطوال، ص ٤٤.

ولكن القواعد التي أتى بها الإسلام، لم يجرِ احترامها وتطبيقها بدقة وإخلاص، وكأنها نوع من الوصايا المنسية غالباً، والتي كان يتذكر منها هذا القائد أو ذاك بعض التفاصيل، عندما كان التمسك بها لا يكلفه ثمناً يخشاه.

ولكن نهاية المطاف لم تكن هناك، بل أن البشرية، التي اكتوت بنار الحروب ولا سيما بعد اكتشاف الأسلحة الانفجارية كالمدافع والبنادق ووسائل الدمار، التي أدّت إلى إزهاق أرواح عشرات ملايين البشر، أخذت تقتنع شيئاً فشيئاً بضرورة تقييد العمليات العسكرية، ببعض القواعد الحقوقية ذات الطابع الإنساني.

وقد كان للمفكرين اللاهوتيين الدور في العصور الوسطى، إلاّ أن المحاولات لم تثمر إلا في زمن متأخّر جداً، وخاصة في القرن العشرين.

لقد اقتنعت البشرية، بعدما دفعت الثمن الباهظ، بضرورة إلزام المحاربين بأن لا يستخدموا العنف المجاني، فيسببوا الآلام والخسائر دون أن يكون لذلك تأثير على سير الحروب، فأخذ المفكرون السياسيون والحقوقيون يعملون على تقييد العمليات العسكرية بالاقتصار على استخدام وسائل الدمار والقتل بالقدر الضروري للقضاء على قوة الخصم القتالية، وبممارسة وسائل الرحمة تجاه رعايا العدو من غير المقاتلين، أو الذين أصبحوا عاجزين عن القتال.

وعلى الرغم من التطور الحقوقي، الذي حصل في مجال «أنسنة» الحرب، فإن مبادىء الإسلام ما زالت تعتبر مثالية ومتعذرة التطبيق، وستبقى كذلك بالنسبة إلى المفكرين من أرباب القانون الوضعي الغربي، الذي يُعتبر القانون الشامل في كل بقاع الأرض اليوم تقريباً.

فالإسلام، إذا ما روعيت قواعده من قبل الجميع، فإنه يمكن أن ينهي الحروب إلى الأبد. وهذا ما لا يمكن أن توافق عليه القوى المتفوقة، التي تريد الحصول على ما ليس لها بحق، لا سيما وأن مبرر الحروب الرئيسي اليوم،

والذي لا يستحيي الأقوياء من التذرع به، هو المصلحة وليس الحق بالضرورة.

مجال المقارنة ومشروعيتها بين قواعد الحرب في الإسلام وقواعد الحرب الحديثة:

لم يأخذ التشريع الإسلامي لأنسنة الحرب شكله النهائي الكامل، إلا من القواعد التي وضعها الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في الحروب التي فرضت عليه، عندما تولى خلافة المسلمين، حيث استطاع، استناداً إلى القرآن والسنة، أن يبلور ما سمي بقواعد الحرب بين أهل القبلة، بعد أن كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد وضع أسس الحرب العامة.

ونحن، عندما نقارن بين القواعد التي وضعها الإمام علي عليه السلام وبين قوانين الحرب الحديثة، فإننا لا نجري مقارنة في مسألتين مختلفتي الموضوع، مسألة الحرب العامة التي بلورت قواعدها في العصر الحديث ومسألة الحرب بين المسلمين أنفسهم، والتي وضعت منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً ونصف من الزمن. وذلك لأنه، إذا كانت القواعد التي وضعها الإمام علي عليه السلام إنما سنّت لتحكم عمليات القتال بين أبناء الدين الواحد، فإن قوانين الحرب الحديثة وضعت، هي الأخرى، لتحكم أساساً عمليات القتال بين الأوروبيين، وهم أبناء دين واحد أيضاً، وكانت امتداداً لجهود الكنيسة في العصر الوسيط، عندما كانت البابوية ترى أن التعاهد مع المسلمين، ومهما كان موضوعه، مسألة محرمة.

وإذا كانت قوانين الحرب بدأت تعمم في القرن العشرين، لتشمل القارّات ذات الشعوب من الأصل غير الأوروبي، فإنما حصل ذلك بعد أن عممت الحضارة الأوروبية، وأصبحت حضارة عالمية، حلّت في المجالات السياسية والحقوقية والاجتماعية عامة، محل موروثات الحضارات الأخرى، ومنها التشريعات الإسلامية في المجالات التي سميت بالزمنية.

إذاً فالمقارنة مشروعة، وإذا كان الإمام علي عليه السلام قد وضع قواعد

الحرب بين المسلمين، أبناء الحضارة الواحدة، فإن قوانين الحرب الحديثة إنما وضعت بين الشعوب، التي غزتها الحضارة الغربية في جميع مناحي حياتها باستثناء الناحية العبادية، التي تركت لكل شعب يمارسها بشبه حرية. على أنه إذا كان للمقارنة أن لا تكون موضوعية حقاً، فإن ذلك يكون في كون الإمام علي عليه السلام طبّق بكل أمانة ما وضعه، بينما لا تتوفر تلك الأمانة اليوم إلا نادراً.

ونحن، قبل أن نطرق صلب موضوعنا، نرى أنه لا بد من إلقاء نظرة على القواعد التي وضعها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في مجال الحرب، لأنها القواعد الأساسية التي سيلتزم بها الإمام علي عليه السلام، إضافة إلى ما بيّنه هو بنفسه، ثم نعمد إلى عرض ما وضعه عليه السلام.

القواعد العامة التي وضعها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم للحرب:

يمكن تلخيص المبادىء التي وضعها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث التالي وفي الخبرين:

الحديث: «لا تغلّوا ولا تمثّلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرأة...»[(١)].

الخبر الأول: «ما بيّت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عدوّاً قط»[(٢)].

الخبر الثاني: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يلقى السم في بلاد المشركين»[(٣)].

هذه النصوص تحوي أسس القتال العامة وهي، دون مراعاة للترتيب الوارد أعلاه، كما يلي:

---

(١) فروع الكافي دار الأضواء، ط ٣، م ٥، كتاب الجهاد، ص ٢٨. راجع كذلك أبواب الجهاد في سائر الصحاح.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١ ــ لا تمثّلوا: وهذا نهي عن الانتقام من رجال الخصم المصروعين، سواء قبل لفظهم أنفاسهم أو بعده، وهو ما سوف تظهر ضرورته بعد كل المآسي التي عانتها البشرية من الحروب، وما كان يحصل فيها من فظاعات، مما دفع المشرعين الدوليين إلى تحريم العبث بالجثث، وإلى تشريع ضرورة دفنها في مقابر يعلن عنها. وهذا ما كان يفعله الرسول ﷺ بقتلى أعدائه، كما حمل التاريخ عن معركة بدر وغيرها.

٢ ــ لا تغدروا: وهذا نهي عن قتال الخصم قبل دعوته وإنذاره. وقد أخلص الرسول ﷺ لهذا المبدأ كما لغيره، حتى أنه لم يباغت عدواً له، ليتلافى أية حرب، كما ورد في الخبر الأول الذي ذكرناه أعلاه.

وتأسيساً على مبدأ عدم الغدر كان الالتزام بالعهود التي تقطع للعدو.

وعلى الرغم من مضي ما يزيد على أربعة عشر قرناً على وضع محمد ﷺ لهذه القاعدة، فإن البشرية لم تستطع ترسيخها حتى اليوم. صحيح أن مؤتمر لاهاي الثالث ألزم من يزمع شن الحرب، بضرورة توجيه إخطار مسبق لا لبس فيه إلى خصمه، وأن هولندا اقترحت أن يوجه الإنذار قبل أربع وعشرين ساعة على الأقل من بدء العمليات الحربية، لكن الذي يجري عملياً اليوم هو أن الإنذار، إذا ما وُجّه فهو يُوجه بعد بدء العمليات. كما أن العهود تنقض بكل خفّة عندما تمكن الفرص من العدو. وكل ذلك حفاظاً على عنصر المباغنة الذي لا ينفصل عن الغدر بسهولة.

٣ ــ «لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرأة. . .» لأن هؤلاء جميعاً هم من غير المحاربين. وهذا المبدأ ستُكتشف ضرورته بعد كل الحروب التي خاضتها البشرية، حتى نهاية الحرب الثانية، حيث كُرِّس اتفاق جنيف بتاريخ ١٢ آب ١٩٤٩ لحماية المدنيين زمن الحرب. ولكن هذا الاتفاق لم يتحول فعلياً إلى مبدأ عام يوفر الحماية للأبرياء في جميع الأحوال، ذلك أن قانون الحرب ما زال يسمح بقصف المدن، وإن اشترط أن تكون محمية، وأن يبتعد القصف عن أماكن العبادة، والمراكز الثقافية والأثرية، وأماكن تجمع النساء والأولاد

والعجز، شرط أن تحمل شارات تُمكِّن من تمييزها. فإذا اتُّخذت هذه الاحتياطات، يتسامح القانون الدولي للحرب بقتل الأبرياء، وهو لا يفرض إلا قيدين عامين مطاطين لا يمكن التحقق من توفرهما، وهما ما نص عليهما قرار الجمعية العمومية للأمم المتحدة المرقم ٢٦٧٥ (XXV) الذي تضمن مراعاة مبدأ الضرورة ومبدأ التناسب.

فمبدأ الضرورة يعني أن لا يتم اللجوء إلى تدبير عسكري ما، إلا عند الضرورة، بحيث يكون الوسيلة الأخيرة لتحقيق الهدف المنشود.

ومبدأ التناسب، ويقضي أن لا يستخدم من أساليب العنف ووسائل القتل والدمار، إلا القدر الضروري لتحقيق ذلك الهدف.

٤ ـ عدم إلقاء السم في بلاد العدو: لما يمثله هذا الأمر من الغدر من جهة، ولما يسببه من قتل جماعي ولو محدود. وهذا ما اكتشفت الإنسانية ضرورته مؤخراً، فحرّمت الاتفاقات الدولية استخدام الغازات السامة والأسلحة البكتريولوجية، لما تحدثه من قتل جماعي وذلك في تصريح لاهاي سنة ١٨٩٩، ثم في بروتوكول جنيف بتاريخ ١٧ حزيران ١٩٢٥، وأخيراً في اتفاق ١٦ كانون الأول لسنة ١٩٧١، دون أن تلغي كلياً استخدام الأسلحة النووية.

قواعد الحرب التي وضعها الإمام علي عليه السلام:

لقد التزم الإمام علي عليه السلام، وألزم جيشه بكافة القواعد التي، وضعها الرسول صلى الله عليه وآله، وقد شدّد أكثر ما شدّد على مسألتين:

الأولى: تحريم الغدر ونقض العهود حيث يقول: «إن الوفاء توأم الصدق، ولا أعلم جُنّة أوقى منه، وما يغدر من علم كيف المرجع»[1]. كما يؤكد في عهده إلى مالك الأشتر، عندما ولاه مصر، فيقول: «وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدة أو ألبسته منك ذمة، فحط عهدك بالوفاء، وارع ذمتك

(١) نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ١، ج ٢، ص ٢١٦.

بـالأمـانـة. . . فـلا تغـدرنَّ بـذمتـك، ولا تخيسـنّ بعهـدك، ولا تختلـن عدوك. . .»[1].

والثانية: عدم التعرض للنساء، إذ يوصي جنوده قائلاً: «. . ولا تهيّجوا امرأة بأذى. . . إن كنا لنؤمر بالكف عنهن وإنهن لمشركات، وإن كان الرجل ليتناول المرأة في الجاهلية بالفهر أو الهراوة، فيعيّر بها وعقبه من بعده»[2].

أما القواعد، التي يمكن أن تنسب إلى الإمام علي عليه السلام في موضوع الحرب، فتتناول العديد من المسائل، التي لم تتوافق البشرية إلا على بعضها حتى اليوم، ودون التمكن من فرض احترامها بشكل دائم. في حين أن البعض الآخر ما زال بعيداً عن أن يكون ولو مجرد حلم حتى اليوم.

أ ـ القواعد التي توصلت البشرية إلى التوافق عليها:

تندرج هذه القواعد تحت ثلاثة عناوين: مشروعية الحرب، معاملة الجرحى، معاملة المستسلمين:

١ ـ **مشروعية الحرب**: جرى التمييز في عدد من الاتفاقات والقوانين الدولية بين الحرب المشروعة والحرب غير المشروعة، فسُوِّغت الأولى واعتبرت الثانية خرقاً للقانون الدولي.

وقد اعتبرت حرباً مشروعة، الحرب لدفع اعتداء، أو لحماية حق ثابت. وهذا ما أكّده كل من ميثاق عصبة الأمم وميثاق هيئة الأمم المتحدة.

وكان الإمام علي عليه السلام يهتم بالمقابل بموضوع «الإعذار»، والإعذار هو إيضاح الأمر لدى الخصم ولدى الناس، **﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة﴾** (الأنفال/ ٤١).

فقد كان الإمام عليه السلام يدعو الخصم إلى حكم الإسلام، وتحكيم القرآن،

---

(١) المرجع نفسه، م ٤، ج ١٧، ص ١٤٩.
(٢) المرجع نفسه، م ٣، ج ١٥، ص ٤١٧.

ويناقشه مناقشة مستفيضة، حتى لا يبقى له من حجة، ثم يعطيه الفرص الإضافية لعله يرعوي، حتى كان أصحابه يأخذونه بالتذمر، كما حصل قبل بدء العمل العسكري ضد أهل الشام في صفين، حيث تأخر الإمام عليه السلام عن السماح بالقتال، ليتيح لكل من يرغب في معرفة الحق، بأن يعرفه. وكان جوابه لما فوتح بذلك أن قال: «والله ما دفعت الحرب يوماً إلا وأنا أطمع أن تلحق بي طائفة، فتهتدي بي وتعشو إلى ضوئي»[1].

فإذا أصر الخصم على مواقفه الخاطئة، عند ذلك كان الإمام عليه السلام يرى أن الحرب لا بد واقعة. والمواقف الخاطئة التي يراها الإمام مسوّغة للحرب تتلخص باثنتين[2]:

الأول: أن يدعي امرؤ ما ليس له.

والثاني: أن يمنع الذي عليه، في ظل الحكومة الشرعية بطبيعة الحال.

فالحق المدعى المشار إليه هو محاولة اغتصاب، أو اغتصاب فعلي لسلطة، أو لميزة يُسأل الإمام عن الدفاع عنهما. أما الحق الممنوع فهو من الصنف الذي يجب على الإمام فرض احترامه.

وإذا حاولنا المقارنة مع قواعد الحرب الحديثة المعمول بها، فإننا نكتشف سموّ وتجرّد موقف الإمام عليه السلام. ذلك أن الدول القوية اليوم تتوسع في تفسير كلمة «الاعتداء» الذي، يبرر الحرب، فتعتبر أي مساس بمصالحها، كما رأينا، اعتداء يستوجب ردعه اللجوء إلى الأعمال العسكرية، حتى وإن كانت هذه المصالح لا تستند إلى أي حق ولو وهمي مزعوم، أو لا تستند إلى أي حق بالمرة، وترى بعد ذلك أن حربها مشروعة، بينما تكمن المشروعية في نظر الإمام عليه السلام في تبيان مخالفة موقف الخصم للكتاب والسنة بكل وضوح وجلاء.

---

(١) المرجع نفسه، م ١، ج ٤، ص ٣٤١.
(٢) المرجع نفسه، م ٢، ج ٩، ص ٥٠٣.

٢ ــ **معاملة الجرحى**: أرسى الإمام عليه السلام مبدأ عدم استعمال القوة ضد من يعجز عن الدفاع عن نفسه، أو من يرفض هذا الدفاع، ومن هذا الصنف الجرحى، ذلك لأنهم فقدوا القدرة على التصدي ومنع إحقاق الحق، لذلك كان عليه السلام يأمر قادته وجنوده باستمرار أن لا يجهزوا على جريح. وقد حمل «نهج البلاغة» بكل وضوح هذه الأوامر، التي صدرت بمناسبة حرب الجمل وكذلك حرب صفين وغيرهما[١].

وبعد أكثر من ثلاثة عشر قرناً، أقر القانون الدولي ضرورة العناية بجرحى الخصم، والامتناع عن تعمّد زيادة آلامهم[٢].

وإذا كان الإمام عليه السلام لم يأمر بنقل جرحى خصومه إلى المستشفيات، لعدم وجود تلك المستشفيات بشكل فعلي، فقد كان يترك أمر العناية بهم إلى قيادتهم، عن طريق عدم التعرض لمن يمكن أن يتولوا العناية بهم، إذا كان هؤلاء لا يباشرون قتالاً كما سنرى، وهذا قبل إنشاء الصليب الأحمر بقرون طويلة.

٣ ــ **معاملة المستسلمين**: كان الإمام عليه السلام يأمر بعدم التعرض للعاجزين والممتنعين عن القتال بقوله: «ولا تصيبوا معوراً» (أي الذي أمكن من نفسه فلا يدافع عنها». وهكذا فإن الأسير في هذه الحالة سيكون بمنجى عن أي أذى، بل إن القواعد الإسلامية العامة تقضي بإطعامه والرفق به[٣]. وهذا ما لم يكرس إلا في اتفاقية جنيف المؤرخة بـ ١٢ آب ١٩٤٩، التي طورت اتفاقية جنيف لسنة ١٩٢٩ ونظام لاهاي لسنة ١٩٠٧.

ب ــ القواعد التي لم تتفق عليها الإنسانية حتى اليوم:

تتلخص هذه القواعد بأربع وهي:

---

(١) المرجع نفسه، م ٣، ج ١٥، ص ٤١٧.
(٢) راجع اتفاقيات جنيف لسنة ١٩٤٩.
(٣) فروع الكافي، مذكور سابقاً، ص ٣٥.

قاعدة البدء بالقتال، الموقف من الفارين من جنود العدو ومن المختبئين، مسألة توفير الماء ومسألة الغنائم.

١ ـ البدء بالقتال: بعد أن كان الإمام عليه السلام يحاول بكل جهوده تلافي سفك الدماء، وبعد أن كان الخصم يصر على عدوانه، كان عليه السلام يترك لهذا الخصم أن يبدأ هو القتال كدليل على إفلاس حجته. وهكذا فقد كان يوصي قادته وجنوده بالتمسك بمبدأ: «لا تبدأوهم بقتال»، بل هو كان يوصيهم، أكثر من ذلك، بعدم ترك الفرصة للخصم كي يظن بأنهم سيبدأونه بالقتال. فقد أوصى معقل بن يزيد الرياحي، الذي أرسله على مقدمته لملاقاة جند معاوية بقوله: «... ولا تدنُ من القوم دنوّ من يريد أن ينشب الحرب...»[١].

٢ ـ الموقف من الفارين: كان الإمام ينهى عن اللحاق بالفارين من المعركة، والمتراجعين الذين يتركون الحرب، على أساس أن لا يكونوا ممن يتراجعون تراجعاً تكتيكياً، ليلتحقوا بالقطعات الأخرى من رفاقهم. فكان عليه السلام يقول: «إذا كانت الهزيمة بإذن الله فلا تقتلوا مدبراً...»[٢].

وليس هذا فحسب، بل كان عليه السلام ينهى عن كشف الستر ودخول المخابىء، التي يلتجىء إليها جنود عدوه، الذين يتركون المعركة، فيقول: «إذا وصلتم إلى رحال القوم، فلا تهتكوا ستراً، ولا تدخلوا داراً إلا بإذني».

وقد طبّق عليه السلام هذا المبدأ أحسن تطبيق، وذلك في حرب الجمل عندما وُجد في مواجهة بيت اختبأ فيه كل من عبد الله بن الزبير ومروان بن الحكم وغيرهما، بعد هزيمة جيش الجمل، فامتنع عن فتح البيت والدخول إليه[٣].

٣ ـ موضوع الماء: كان الإمام عليه السلام يأمر بعدم منع عدوه من الحصول على الماء، حتى ولو كان تحت سيطرته، وحتى ولو كان هذا العدو نفسه قد منع

---

(١) نهج البلاغة مذكور سابقاً، م ٣، ج ١٥، ص ٤١٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤١٧.
(٣) فروع الكافي مذكور سابقاً، م ٥، كتاب الجهاد، ص ٣٨.

الماء عن جند الإمام سابقاً. ففي حرب صفين كان جند معاوية، بقيادة الأعور السلمي، قد سيطروا على شريعة الفرات، ومنعوا جند الإمام عليه السلام من ورود الماء. فأمر الإمام عليه السلام بعض قادته بأن يتقدموا ويطردوا السلمي وجنوده من مواقع سيطرتهم تلك. فلما تمَّ لهم ذلك، حاولوا أن يثأروا بمنع جنود معاوية من الوصول إلى شريعة النهر. ولكن الإمام رفض ذلك وخاطبهم بقوله: «لا . . . خلوا بينهم وبينه، لا أفعل ما فعله الجاهلون»[1].

هل ينطبق هذا الموقف على الغذاء؟

إن سيرة الإمام لم تفصح عن ذلك، ولكن إذا جاز لنا القياس فإننا نقول بأن علة عدم منع الماء يمكن أن تكون نفسها علة عدم منع الغذاء، وهذه العلة هي حق الحصول على ما يسدّ الحاجات الأولية الضرورية. مما يحصل عليه جميع الناس وحتى الحيوانات. ولعل الذي يعزّز هذا الرأي أن الإمام عليه السلام كان لا يسمح باغتنام الأموال، وهذه القاعدة يمكن أن تنطبق على الغذاء باعتباره من الأموال. وهذا ما سنراه في ما يلي.

٤ ـ **الغنائم**: لم يكن الإمام عليه السلام يسمح بالاستيلاء على الغنائم من الجيش المعادي، إلا مما يمكن استخدامه في القتال. فقد كان يوصي قادته وجنوده بقوله: «ولا تأخذوا شيئاً من أموالهم، إلا ما وجدتم في عسكرهم من عدة الحرب وأدواتها. . .»[2] لأن المسلم لا يجوز الاستيلاء على ماله إلا بثمنه، فهو ملك له ولورثته من بعده؟

الخاتمة

وفي الختام نرى من حقنا طرح هذا السؤال:

هل يمكن للإنسانية أن تتوافق على هذه القواعد الأخيرة؟

---

(١) شرح نهج البلاغة مذكور سابقاً، م ٣، ج ١٥، ص ٤١٨.
(٢) فروع الكافي، مذكور سابقاً.

إن كل ما استطاعت البشرية أن تقره حتى الآن، وكما رأينا، هو مبدأ الضرورة والتناسب في استخدام القوة، وإنزال الخسائر في الخصم. وهذان المبدآن لا يقتضيان الالتزام بالقواعد الأخيرة، التي رأيناها، والتي كرّسها الإمام علي عليه السلام. فهما لا يتناقضان مع قاعدة بدء العدو بالقتال، ولا مع الإمساك بالفارين، ولا مع مبدأ قطع المياه عن العدو، ولا مع مبدأ الحصول على الغنائم من غير أدوات الحرب، لأن هذه المبادىء الأخيرة تسهل هزيمة الخصم.

ومن جهة أخرى، فإن الإنسانية لم تستطع أن تتوافق على إلغاء أسباب الحروب، كما لم تستطع التوافق على سبل تفاديها عند تفاقم الخلافات بين الدول. في حين أن بعض القواعد التي وضعها الإمام علي عليه السلام، والتي أشرنا إليها في القسم الأخير من بحثنا، كفيلة، إذا ما تمّ احترامها من قبل الجميع، بالقضاء على إمكانية الحرب بشكل كامل.

فمبدأ عدم البدء بالقتال الذي، يعني محاورة الخصم وجنوده بالحجة والمنطق، يؤدي إلى حل المشاكل بالطرق السلمية ضرورة لا احتمالاً فقط، كما هو حاصل اليوم. ذلك أن المبدأ غير معمول به في القانون الحديث كمبدأ إلزامي، وكل ما يقضي به ميثاق الأمم المتحدة في هذا الصدد هو الإيحاء بحل المشاكل الدولية بالطرق السلمية، مع عدم استبعاد الحرب كحل نهائي. وإذا كان الإمام عليه السلام لم يستطع تفادي الحرب، فلأن خصومه لم يكونوا مستعدين لترك جيوشهم تتخلى عنهم، إذا ما قورعت بالحجة استناداً إلى كتاب الله.

وأما مبدأ تحريم الغنائم، فهو يقضي على الكثير من أهداف الحرب، ذلك أن النزاعات إنما تقوم، في الغالب، لغايات اقتصادية معلنة أو غير معلنة.

ومن هنا فإنه يمسي من المشروع لنا أن نعلن أن القواعد الإنسانية، التي وضعها الإمام علي عليه السلام للحرب، والتي رأينا أنها تستهدف الاقتصار على الحد الأدنى من إلحاق الأذى والخسائر والآلام بالإنسان المقاتل، والتي رأينا أنها تستطيع، إذا ما تم احترامها بدقة وإخلاص، أن تمنع نشوب الحروب، إن هذه القواعد يجب أن تكون الغايات النهائية للسياسيين والحقوقيين الذين،

يهمهم بقاء الإنسانية وتقدمها وازدهارها وسعادتها.

وعندما نقول إن هذه القواعد يجب أن تكون الغايات النهائية وليس القريبة، فإنما ننطلق من الواقع المظلم القائم اليوم، حيث ما زالت البشرية عرضة للهواجس والمخاوف من عدم التمكن من منع اللجوء إلى أخطر أسلحة الفتك، التي لا تميز بين محارب وغير محارب، بل بين دولة عدوة ودولة صديقة، بل وحتى بين من يستخدمها ومن تستخدم ضده أحياناً، ونعني بها الأسلحة النووية التي، لم تستطع المنظمات الدولية، ولا الدول أن تقرر منع البدء باستخدامها، على الرغم من الخطر الشامل الذي، يحمله على الكرة الأرضية بكاملها، وليس على أمة دون أمة.

هذا مع العلم أن التوافق على أي قيد في مسائل الحرب، لا يعني التقيد به فعلاً، إذ أننا قد شهدنا، وبعد وضع القواعد المختلفة لأنسنة الحرب، أن القيادات العسكرية والدول لم تكن تلتزم غالباً بأية قاعدة مما يفرضه القانون الدولي، إذا كانت تفوت عليها أية فرصة للقضاء على الخصم، بينما كان الإمام عليه السلام وكما رأينا، يطبق، بكل دقّة وأمانة، كل القواعد التي وضعها، مهما كان يجرّ تطبيقها عليه من تفويت للفرص، جاعلاً شعاره: «لقد أصبحنا في زمان قد اتخذ أكثر أهله الغدر كيساً، ونسبهم أهل الجهل فيه إلى حسن الحيلة. ما لهم قاتلهم الله! قد يرى الحُوّلُ القُلَّب وجه الحيلة، ودونها مانع من أمر الله ونهيه، فيدعها رأي العين بعد القدرة عليها، وينتهز فرصتها من لا حريجة له في الدين[1].

وهكذا يتبين أن علياً كان الرائد في مجال حقوق الإنسان التي لم تطبق، حتى في شكلها النسبي المعروف اليوم إلا بعد الحرب العالمية الأولى في عدد محدود من البلدان.

صحيح أن الإعلانات والاتفاقيات حوتها منذ زمن، ليس بالقصير نسبياً،

---

(١) شرح نهج البلاغة، م ١، ج ٢، ص ٢١٦.

ولكنها لم تطبق إلا بعد صراعات مريرة، أدت إلى تغيير موازين القوى لصالحها. .

أما في الإسلام، فلقد حوى القرآن والسنّة «الحقوق والحريات»، ولكن علياً التزم بها بعقله وقلبه، ورعاها رعاية لم تحظ بها، ولا نعتقد أنها ستحظى بها. ذلك أن مبادىء الحقوق والحريات، وإن يكن أتى بها الإسلام وطبقها الرسول ﷺ، إلا أن قادة المسلمين سمحوا لأنفسهم بصلاحيات استنسابية تجاهها، الأمر الذي كان الفقهاء، في غالبية الأحيان، يسهلونه. ولكن علياً لم يكن من هذا النمط، لأنه هو العارف بحدود الله بكل دقة.

على أن موقف قادة اليوم، ممن يقيمون الوزن للحقوق والحريات لا يمكن مقارنته بموقف علي، ذلك أنهم، وبعد استقرار موازين القوى على نحو معين، التزموا بها مُكرهين، فأخذوا يتحايلون عليها حيثما أمكنهم ذلك، وحتى داخل بلدانهم. أما خارجها، وحيث لا يشعرون بإلزام فعلي، كانوا يضربون بها عرض الحائط. فإذا توجهنا إلى قادة العالم الثالث فإننا نجد، رغم احتواء الدساتير والقوانين على مبادىء الحقوق والحريات، أن الإنسان لا وزن له ولا قيمة، كلما تعارضت مواقفه مع مواقف النظام، إنه يعيش في عصور جاهلية مغرقة.

أما علي، فإن المسألة عنده كانت لا تحتمل إلا الالتزام والاحترام الحقيقيين، دون أن يسمح لنفسه ولقادته بتعديلها.

ولعل أهم من كل هذا، إن الحكومات اليوم تستطيع أن تعلن حالة الطوارىء، فتتهرب من الالتزام بالحقوق والحريات. أما علي فقد التزم بها في كل المحن والكوارث التي ألمت به، دون أن يغير أو يبدل.

إن هذا هو الإيمان المطلق الذي لا يدانيه إيمان.

الفصل الخامس

النظام الذي أعقب عليا عليه السلام

هذا النظام المتطور، الذي لم تصل إليه الإنسانية حتى اليوم، لم يعمّر طويلاً، بل هو أنهار ليقوم بدلاً منه نظام استبدادي، على غرار ما سمّي «نظام الاستبداد الشرقي»، استمر قروناً طويلة، وأدّى إلى ضرب مكاسب الإسلام كلها بعرض الحائط، فكيف أنهار هذا النظام؟

لقد انهار النظام الاسلامي كله بوصول معاوية بن أبي سفيان إلى الحكم. فقد ارتد الخليفة الجديد في موضوع تعيين الحاكم وفي صلاحياته، وفي موضوع حقوق الإنسان وحرياته، وفي غيرها... الأمر الذي عُبّر عنه بإقامة «الملك العضوض» بدلاً من «الخلافة». فكيف مارس معاوية مهماته؟.

الحق في السلطة:

لقد كان المعين لمعاوية في وصوله إلى السلطة، «قميص عثمان»، إذ أن العامل الأموي على الشام ترك عثمان يحاصر ويقتل مع استصراخه له.

وبعد أن قتل عثمان تصدى معاوية، تحت ستار الثأر له، إلى مقاتلة

الخليفة الشرعي علي بن أبي طالب، حتى إذا اغتيل علي، توصل معاوية إلى الاستيلاء على حكم المسلمين.

إذاً أقام معاوية سلطته على الأساس القبلي، الذي أتى الإسلام لينسفه، معتمداً الاتهامات غير الصحيحة، ومتوسلاً بالخداع وحجب المعلومات الحقيقة، حتى إذا وصل إلى ما يريد، كشف عن أغراضه بكل وضوح، فكانت مبادىء حكمه هي التالية:

مهمة الحاكم:

بعد أن كانت مهمة الخليفة، تعليم الرعية ووعظهم والنصح لهم، إضافة إلى إشاعة العدل وتوفير الفيء وإقرار النظام، كما رأينا، تحولت في زمن معاوية إلى تأمُّر وتسلُّط مبني على الاستخفاف بالعهود، التي قدّسها الإسلام. فقد أعلن عندما وصل الكوفة، أنه لن يلتزم بأي اتفاق، وأنه لا يريد إلاّ التحكم، وذلك في خطابه الذي جاء فيه: «يا أهل الكوفة، أترونني قاتلتكم على الصلاة والزكاة والحج، وقد علمت أنكم تصلّون وتزكّون وتحجّون، ولكني قاتلتكم لأتأمّر عليكم، وألي رقابكم، وقد آتاني الله ذلك وأنتم كارهون، ألا أن كل دم أصيب في هذه الفتنة مطلول، وكل شرط شرطته فتحت قدمي هاتين»[(١)].

أما خطابه لأهل المدينة، من أبناء المهاجرين والأنصار، فلم يكن أفضل، إذ يعلن أنه حكمهم بالقوة ويرفض السير على نهج أبي بكر وعمر، فهو يقول: «أما بعد، فإني والله ما ولّيتها بمحبة علمتها منكم، ولا مسرّة بولايتي، ولكني جالدتكم عليها بسيفي هذا مجالدة... وقد رُضْتُ لكن نفسي على عمل ابن أبي قحافة وأردتها على عمل عمر، فنفرت من ذلك نفاراً شديداً»[(٢)].

---

(١) اليعقوبي، التاريخ، صادر، بيروت ٢٢٠، ص ١٩٢، وشرح النهج، مذكور سابقاً. م ٤، ج ١٦، ص ١٦.

(٢) ابن عبد ربه، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣ ــ ١٩٨٧ م ٤، ص ١٧١.

أما التعليم والتأديب والنصيحة، التي التزم بها الخلفاء الأول، فقد تحولت في أيام معاوية إلى رشوة وتجهيل وإخافة، واستمرت في عهد خلفائه، حتى أن «الشيوخ من أهل الشام (كانوا) يقسمون لأبي العباس السفاح، أنهم ما علموا لرسول الله ﷺ قرابة ولا أهل بيت يرثونه، غير بني أمية، حتى وليتم الخلافة»[1].

هذا وكان معاوية أعلن بنفسه جهل أهل الشام بمن بنوا الإسلام، يوم قال مخاطباً عمار بن ياسر: «إن بالشام مئة ألف فارس، كل يأخذ العطاء، مع مثلهم من أبنائهم وعبدانهم، لا يعرفون علياً ولا قرابته، ولا عماراً ولا سابقته، ولا الزبير ولا صحابته، ولا طلحة ولا هجرته، ولا يهابون ابن عوف ولا ماله، ولا يتقون سعداً ولا دعوته»[2].

حق الإنسان بالحياة:

كان معاوية يستخف بهذا الحق استخفافاً ملفتاً، إذ فكّر بأبادة جزء من الموالي، وذلك لا لذنب سوى أنهم موالٍ، وقد ينتفضون على العرب وعلى الحكم يوماً ما. فهو يقول للأحنف بن قيس: «إني رأيت هذه الحمراء قد كثرت . . . وكأني أنظر إلى وثبة منهم على العرب والسلطان، فقد رأيت أن أقتل شطراً وأدع شطراً لإقامة السوق وعمارة الطريق»[3]. وقد سار خلفاؤه على تزكية الحساسيات بين الموالي والعرب، فكان الحجاج يخاطب الموالي بالعلوج والأعاجم، ويبقي الجزية على مسلميهم حفاظاً على مداخيله. وقد كتب إلى عماله: إن الخراج قد كسر، وأن أهل الذمة قد دخلوا الإسلام ولحقوا بالأمصار»، فأمر بإرجاعهم وإبقاء الجزية والخراج عليهم.

كما أن معاوية أمر بسم الحسن بن علي عليه السلام، وقتل حجر بن عدي

(١) المسعودي، مروج الذهب، المكتبة الاسلامية، م ٣، ص ٤٣.
(٢) ابن قتيبة الدينوري، الأمامة والسياسة. مذكور سابقاً، ص ٤٦.
(٣) ابن عبد ربه، مذكور سابقاً، م ٢ حتى ٢٦٠ و ٢٦١.

وأصحابه، كما قتل عمرو بن الحمق الخزاعي، لا لسبب، إلا لأنه كان يخشى منافسة الأول لورثته من بعده، ولكي يسكت أي صوت يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. فقد كان السبب في قتل حجر بن عدي وصحبه، أنهم استنكروا عدم احقاق الحق على يدي عامله زيادة العراق، بعدم القود من مسلم عربي قتل ذمياً، وكانت النتيجة أن أمر معاوية بقتله مع عدد من الرجال ممن رأوا رأيه[1].

وقد أصبح القتل من أسهل الأمور عند الأمويين فيما بعد، حتى وصل الحال بخالد بن عبد الله القسري، عامل الأمويين على العراق، أن يذبح الجعد ابن درهم في أسفل المنبر يوم عيد الأضحى، معلناً أنه سيضحي به[2]، وذلك لأن الجعد يحمل رأياً لا يروق السلطة، لا لأنه كافر أو مرتد. إلى جانب إزهاق آلاف الأرواح بدون حق».

الحق بالملكية الخاصة:

لم يصن معاوية هذا الحق، وكانت مسألة العطاء هي المسألة التي جرى خرق التعاليم الإسلامية بخصوصها، فلم يكتف معاوية بالرشاوى، بل عمد إلى المعاقبة بقطع العطاء عمن لا يؤيده، حتى ولو كان مستعداً للجهاد، الأمر الذي أخلّ بمبدأ المساواة إخلالاً فظيعاً.

فعلى صعيد الرشاوى، كان معاوية يمنح المال إلى المقربين منه، ولعل مساوماته مع عمرو بن العاص حول إعطائه مصر طعمة له، ما يبرز طبيعة وحجم تلك الرشاوى.

أما الحرمان من العطاء فقد طال مؤيدي علي، إلاّ من بقي يراوده الأمل في إسكاته أو تقريبه، ولكن الفئة التي يكرهها الأمويون، والتي منيت بالحرمان

---

(١) الطبري، التاريخ، مؤسسة الأعلمي، بيروت، بدون تاريخ م ٤، ص ١٨٨ وما بعدها.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥، ج ٩، ص ٣٦٤ و ٣٦٥. ومروج الذهب م٣ ص١٦٨ و١٦٩.

بشكل ملفت هم الأنصار، باستثناء عدة أشخاص منهم كالنعمان بن بشير بن سعد، الذي كان أبوه عيناً لقريش بين الأنصار يوم السقيفة.

وهكذا فقد أتى وفد الأنصار يطالب بحقوقهم، وقدّموا على رأسهم النعمان بن بشير نفسه، ليشفع لهم، وهم يشكون الفقر والفاقة، وقالوا لمعاوية: «لقد صدق رسول الله في قوله لنا: «ستلقون بعدي أثرة» فقد لقيناها».

فقال معاوية: فماذا قال لكم؟

قالوا: قال لنا: فاصبروا حتى تردوا علي الحوض.

قال معاوية فافعلوا ما أمركم به، عساكم تلاقونه غداً عند الحوض، كما أخبركم. وحرمهم ولم يعطهم شيئاً[1].

على أن تصرّف معاوية هذا فتح الباب فيما بعد، ليزيد ابنه ليفتك بهم، ويستبيح المدينة تقتيلاً لرجالها، واغتصاباً لعذاراها، في وقعة الحرة الشهيرة.

وأما سلوك معاوية الشخصي فكان على نقيض الخلفاء، فقد كان يلبس الحرير ويشرب في آنية من الذهب والفضة، وهذا ما كان يستنكره كبار المسلمين، حتى قال له أبو الدرداء يوماً: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الشارب فيهما لتجرجر في جوفه نار جهنم». فأجاب معاوية: أما أنا فلا أرى بذلك بأساً»[2].

ولعل هذا ما فتح الباب واسعاً لخلفاء بني أمية حتى يتنعّموا بأموال المسلمين، حتى أن هشام بن عبد الملك كان «لا يحمل ملابسه» إلا سبعماية جمل من أجلد ما تكون من الإبل، وأعظم ما يحمل عليه من الجمال.

---

(١) صحيح البخاري، مناقب الأنصار ٨ ــ صحيح مسلم، امارة ٤٥ و ٤٨.
(٢) صحيح البخاري، شربة ٢٨ وصحيح مسلم، لباس ١.

شرعية الجرائم والعقوبات:

لقد وجّه معاوية ضربة قاصمة إلى التشريع الإسلامي، عندما عبث بأحد المصدرين الرئيسيين له، حسب إجماع المسلمين، فقد أمر عماله بالبراءة ممن يروي الأحاديث في فضل علي، كما أمر بوضع الأحاديث لصالح الصحابة، وبأن يوضع في مقابل كل حديث في علي حديث في أحد الصحابة. فقد روى المدائني في كتاب «الأحداث»: أن معاوية كتب نسخة موحدة إلى عماله بعد استيلائه على الحكم: «أن برئت الذمة ممن روى شيئاً من فضل أبي تراب أهل بيته». كما كتب نسخة أخرى: «أن انظروا من قبلكم من شيعة عثمان وأهل ولايته، من الذين يروون فضائله ومناقبه، فأدنوا مجالسهم وقرّبوهم وأكرموهم، واكتبوا إلي بكل ما يروي كل رجل منهم»، ففعلوا.

ثم كتب معاوية إلى عماله: «إن الحديث في عثمان قد كثر وفشا في كل مصر وفي كل وجه وناحية، فإذا جاءكم كتابي هذا، فادعوا الناس إلى الرواية في فضائل الصحابة والخلفاء الأوّلين، ولا تتركوا خبراً يرويه أحد من المسلمين في أبي تراب إلاّ وأتوني بمناقض له في الصحابة، فإن هذا أحب إليّ وأقر لعيني، وأدحض لحجّة أبي تراب..». فرويت أخبار كثيرة، لا حقيقة لها، وجدّ الناس في رواية ما يجري هذا المجرى وما يذكر في ذلك، على المنابر، وألقي إلى معلمي الكتاتيب، فعلموا صبيانهم وغلمانهم من ذلك الكثير الواسع، حتى تعلّموه إلى جانب القرآن، وحتى علّموه نساءهم وحشمهم».

وكانت النتيجة أن «ظهر حديث كثير موضوع وبهتان، فنشر، ومضى على ذلك الفقهاء والقضاة والولاة، وكان أعظم الناس في ذلك بلية، القرّاء المراؤون المستضعفون، الذين يظهرون الخشوع والنسك، فيفتعلون الأحاديث ليحظوا بذلك عند ولاتهم، ويقرّبوا مجالسهم، ويصيبوا به الأموال والضياع والمنازل، حتى انتقلت تلك الأخبار والأحاديث إلى أيدي الديانين، الذين لا يستحلّون

الكذب والبهتان، فتقبلوها وورووها على أنها صحيحة[١].

وإذا علمنا أن القرآن حمّال ذو وجوه، وأن السنة هي المفسّرة الدقيقة له في الكثير من الأحكام، أدركنا أي انقلاب على الاسلام قام به معاوية، بحيث نسف أسسه من الأعماق.

أما على صعيد تطبيق المبادىء الشرعية، فقد عرف التاريخ لمعاوية استهتاراً وتعسفاً شديدين. فقد نال مؤيدي الشرعية الإسلامية، في شخص الخليفة المبايع علي بن أبي طالب، من التعذيب ما لم يعرفه التاريخ العربي ولا غير العربي في المنطقة حتى تلك الفترة، فقد ولي زياد بن أبيه، بعد أن ألحقه معاوية بأبي سفيان بنسبه على أنه ابن أبي سفيان بالزنا، على العراقين. فأخذ يلاحق أنصار علي «تحت كل حجر ومدر، وأخافهم، وقطع الأيدي والأرجل وسمل العيون، وصلبهم على جذوع النخل، وطردهم وشرّدهم»[٢]. بدون أي مسوغ شرعي.

ثم عيّن الخلفاء الأمويون، من البيت المرواني، الحجاج بن يوسف، الذي طبّقت شهرته الآفاق في القتل والصلب والتقطيع والتخليد في السجون.

هذا وقد رأينا قتل معاوية حجر بن عدي الكندي وأصحابه، والتآمر على الحسن بن علي عليه السلام وسمّه، وقتل عمرو بن الحمق الخزاعي، واغتيال مالك الأشتر بدون أي مسوغ شرعي.

هذا وقد سن معاوية سُنّة لعن علي بن أبي طالب على المنابر، فاستمرت طيلة حكم الأمويين. وعلي يعرف المسلمون ما ورد فيه من أحاديث عن لسان الرسول، منها أن علياً مع الحق وأن الحق مع علي. وما ورد عن لسان أكابر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنهم كانوا يعرفون المنافقين أيام رسول بموقفهم

(١) شرح نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٣، ج ١١، ص ١٥ و ١٦.
(٢) المرجع نفسه.

من علي، وقول الرسول له: يا علي لا يحبك إلاّ مؤمن ولا يبغضك إلا كافر....

على أن جرائم معاوية لم تطل فقط من لم يكن مؤيداً له، فهو كان لا يقيم وزناً حتى لذمة رسول الله، فكان يأمر بالإغارة على أطراف العراق وعلى سواده، بقصد القتل، حتى لو طال القتل النصارى. وهذا ما أنّبه علي عليه السلام من أجله حين قال له: «ويحك وما ذنب أهل الذمة في قتل ابن عفان؟»[1].

هذا وكان معاوية يحاول أحياناً كثيرة إهانة كبار المسلمين وقتلهم، ولكنه كان يتراجع عندما يجد عندهم الحزم، ويخاف قبائلهم، دون مراعاة لكتاب أو سنة.

أما سائر خلفاء الأمويين، فقد تخلّوا عن المرونة الظاهرية بعد أن استتب لهم الحكم. فهذا عبد الملك بن مروان يرفض أي نقد أو توجيه، ويصرّح في خطبة له: «والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه»[2].

ويسير عمال بني أمية على النهج الجديد، فالحجاج بن يوسف، الذي مات عن خمسين ألف سجين عدا المصلوبين والمقطعين، يقول: «والله لا آمر أحداً أن يخرج من باب من أبواب المسجد، فيخرج من الباب الذي يليه إلا ضربت عنقه»[3].

هذا وقد أعلن عدد من الخلفاء اللاحقين، من بني أمية، تعاليمهم على الناس، وعدم قبولهم بما كان يتقبله أسلافهم. فقد ودّع عبد الملك بن مروان القرآن عندما بويع له بالخلافة، وقال: «هذا آخر عهدنا بك». وخطب على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «يا معشر الأنصار إنكم لا تحبوننا أبداً وأنتم تذكرون يوم الحرة، ونحن لا نحبكم أبداً ونحن نذكر مقتل عثمان»[4] ويضيف «ألا أني

(١) نهج السعادة، مذكور سابقاً، م ٥، ص ٣٠٨.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ١٠، ص ٢١٩.

(٣) محمد ماهر حمادي، الوثائق السياسية والإدارية للعصر الأموي، ص ٥٥..

(٤) العقد الفريد، م٤، ص ١٧٨، وتاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ٢١٨ وما بعدها.

لا أداوي أدواء هـذه الأمـة إلاّ بـالسيف، حتى تستقيم لـي قنـاتكـم . . . ألا أن الجامعة (القيد الذي يجمع اليدين إلى العنق) التي جعلتها في عنق عمرو بن سعيد عندي، والله لا يفعل أحد فعله إلا جعلتها في عنقه»[1].

أما ابنه الوليد، فكان فعلاً ابن السلالة الأموية. وها هو يخطب في رعيته بقوله: «إنكم كنتم تكلمون من كان قبلي من الخلفاء بكلام الأكفّاء، وتقولون: يا معاوية ويا يزيد وإني أعاهد الله! لا يكلمني أحد بمثل ذلك إلاّ أتلفت نفسه». وهو الذي كان يستفسر مستنكراً: «أيمكن للخليفة أن يحاسب». وقد أتى أخوه يزيد بأربعين شيخاً فشهدوا له: «ما على الخليفة من حساب ولا عذاب»[2].

أما الخليفة الوليد بن يزيد بن عبد الملك فقد كان يرمي القرآن بالنبل ويقول:

«أتـوعـد كـل جبـار عنيـد	فهـا أنـا ذاك جبـار عنيـد
إذا لاقيـت ربـك يـوم حشـر	فقـل يـا رب مـزّقني الـوليـد

وقد عزم على أن يحج ليشرب الخمر فوق ظهر الكعبة. ولما قتل خاطبه أخوه سليمان قائلاً: «أشهد أنه كان شروباً للخمر ماجناً فاسقاً ولقد راودني عن نفسي»[3].

هذا وقد تمادى خلفاء بني أمية وعمالهم في تجاهل الشرع، فإسترقّوا المسلمين وأبقوا الجزية على بعضهم. فقد سبى زياد ذراري قريب وزحاف الخارجين، ثم سبيت بنت لعبيدة بن هلال اليشكري وبنت لقطري بن الفجاءة المازني، وأم يزيد بن عمرو بن هبيرة واسترققن. كما سبي رجال من المسلمين واسترقوا أيضاً، كواصل بن عمرو القنا وسعيد الحروري. كما كانوا يبيعون الرجل في الدين، كمعز أبي عمير بن معن الكاتب، الذي اشتراه أبو سعيد بن زياد بن عمرو العنكي. وباع الحجاج علي بن بشير الماحوز، لأنه قتل رسول

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) المسعودي، مذكور سابقاً، م ٣، ص ١٦٦ والسيوطي، مذكور سابقاً، ص ٥٢٣.

(٣) السيوطي، مذكور سابقاً، ص ٢٥٠ و ٢٥١.

المهلب إلى رجل من الأزد. كل ذلك إلى جانب أخذ البيعة ليزيد من أهل المدينة بعد وقعة الحرة على أنهم عبيد أرقّاء ليزيد بن معاوية. هذا وكان الأمويون كما رأينا يأخذون الجزية ممن أسلم من أهل الذمة ويقولون هؤلاء فرّوا من الجزية[١].

وأخيراً فإن الأمويين، بعد معاوية وبعد ما سنّ لهم من استباحة الشرائع، أرسوا تقليد نبش القبور والتمثيل بالجثث، كما فعلوا بزيد بن علي بن الحسين، الذي نبشوا قبره، وأخرجوا جثته، ورموا برأسه في أرض الدار، يوطأ بالأقدام، وينقره الدجاج[٢].

وكل هذه عقوبات مخالفة للقرآن والسنة، وخاصة لمبدأ «شرعية الجرائم والعقوبات».

الحريات العامة:

لم يكن معاوية يقيم أي وزن للحريات العامة، إلاّ مراعاة لموازين القوى. فكان يسكت على النقد والاستنكار ما داما لا يشكلان خطراً على حكمه، وقد سأله أحد أقربائه كيف يسمح لزعماء القبائل والعشائر بأن ينتقدوه، فقال له: أنحول بين الناس وألسنتهم. فما داموا لا يهددون ملكنا فليقولوا ما يشاؤون»[٣].

على هذا النهج سار معاوية، ضارباً بالحريات، خصوصاً في المجال السياسي، عرض الحائط. ففي مجال اختيار خليفته، عبث معاوية بمسألة البيعة إلى الدرجة التي اختار فيما ابنه يزيد خليفة له، وهو لم يكن من المسلمين إلاّ في بعض الظاهر إذ كان سكّيراً قاتلاً يلاعب القرود، وقد مات فيما كان يجري سباقاً مع قرد، فوقع من فوق الحصان وعلقت رجله بالركاب، وجرّه الحصان

(١) شرح النهج، م ٣، ج ١٥، ص ٤٧٠.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) المرجع نفسه.

حتى مات، وهو الذي قتل الحسين عليه السلام، وأصحابه في سنته الأولى، واحتل المدينة وأباح رجالها ونساءها لجيشه بعد موقعة الحرة في السنة الثانية، وأمر بدكّ الكعبة في السنة الثالثة.

أما عن كيفية أخذ البيعة من المسلمين، ليزيد فكانت صفعة للإسلام، وخاصة في فكرة السياسي، فقد أجلس معاوية ابنه يزيد لأخذ البيعة، فتولى الأمر من بين من تكلموا، يزيد بن المقنّع، فقال مشيراً إلى معاوية: «أمير المؤمنين هذا. فإن هلك، (وأشار إلى يزيد) فهذا، فمن أبى (وضرب يده على السيف) فهذا»[1].

ثم أن معاوية، بعد خذ البيعة لابنه في الشام، توجه إلى المدينة فجمع أبناء المهاجرين والأنصار، ودعا إلى البيعة من على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، موقفاً حواليه كبار المسلمين، موكلاً حرسه بهم مع أوامره بضرب عنق من يحاول الكلام منهم، فيما يشهد هو عن ألسنتهم بأنهم بايعوا يزيد.

وقد ذهبت هذه العادة سنّة في بني أمية، فقد أوصى عبد الملك بن مروان ابنه الوليد بقوله: «وادع الناس إذا مت إلى البيعة، فمن قال برأسه هكذا (أي رفض)، فقل بسيفك هكذا (أي اضرب عنقها)»[2].

كما أن سليمان بن عبد الملك، دعا بقرطاس وكتب فيه العهد لخليفته وختمه، وأرسل من ينادي في الناس قائلاً: «إن أمير المؤمنين يأمركم أن تبايعوا لمن في هذا الكتاب». ولما شعر بأن البعض يتساءلون، رجع إلى سليمان، فأمره بأن ينطلق إلى صاحب الشرطة، ثم يجمع الناس ويأمرهم بالبيعة فمن أبى ضرب عنقه[3].

أما في الجوانب الأخرى من الحريات التي أرساها الإسلام، فلم يكن الشرع يعرف طريقه إلى التطبيق، بعدما شجع معاوية من أتى بعده على

---

(١) العقد الفريد، مذكور سابقاً، م ٥، ص ١١٩.

(٢) مروج الذهب، م ٣، ص ١٧٠، وتاريخ الخلفاء ص ٢٢٠.

(٣) السيوطي، تاريخ الخلفاء ص ٢٢٦، و ٢٢٧.

الاستبداد والتحكم الكيفي، فكان انتهاك حرمات المنازل، وقتل الأطفال أمراً مألوفاً. فبسر بن أرطأة، الذي كلفه معاوية بالترويع والقتل في الحجاز واليمن، دخل بيتاً فيه طفلان لعبيد الله بن العباس، فضربهما بالأرض فماتا، واستهل حلفاء معاوية أمر انتهاك الحرمات، فدخلوا دور بني هاشم، أيام يزيد، وسائر بيوت المدينة عنوة، فقتلوا واغتصبوا النساء وسبوهن، وما سبي بنات رسول الله ﷺ بعد مقتل الحسين إلاّ القمة التي وصل إليها هؤلاء القوم في انتهاك حرمة الإسلام، وليس حرمة البيوت وحسب.

المساواة:

لم يكن معاوية مؤمناً بالمساواة، وكان يدّعي للناس أن قريشاً كان يحوطهم الله على كفرهم، فكيف وهم مسلمون، فلم يكن يعطي بالسوية، بل كان يعطي المال إمّا رشوة، وإمّا بسبب القرابة. وقد تحوّل بنو أمية إلى فئة ارستقراطية نتيجة لهذه المعاملة.

وكان التسويغ الذي يستخدمه معاوية، هو أن المال مال الله وهو وكيل الله، فباستطاعته توزيع المال كما يشاء. وقد أجابه أبو ذر الغفاري على هذا الادعاء: بأن المال مال المسلمين، ولهم حقوق معلومة فيه ومحددة، الأمر الذي دفع به إلى التخلص من أبي ذر، وكان ذلك في زمن عثمان.

وقد رأينا سابقاً إغداق معاوية الأموال على الرواة الذين، يروق له حديثهم، وحجبه عن الآخرين الذين لا يؤيدون اغتصابه للحكم.

ومن هنا فإن معاوية أخل بمبدأ المساواة في الإسلام، من طريق التمييز في العطاء، كما أخلّ به عند تمييزه بين قبيلة وقبيلة، وبين العرب والموالي. وقد كان هذا إسفيناً دق في نعش السياسة الاجتماعية، التي أتى بها الدين الحنيف.

الغدر ونقض العهود:

لم يكن معاوية يقيم وزناً للعهود، وحتى الموثقة منها بالأيمان المغلّطة، رغم تشديد القرآن والرسول وقادة الاسلام على الوفاء بالوعد. فقد نقض معاوية ما تعهد به للحسن بن علي عليه السلام، كما رأينا، ولمّا يجفَّ حبره، وكذلك هو تعهد لجعدة بنت الأشعث بن قيس، إن هي سمّت الإمام الحسن، بتزويجها من يزيد وحنث، كما حنث مع عبد الله بن سلام الذي دفعه إلى طلاق زوجته أرينب بنت إسحاق ليزوّجها إلى يزيد، واعداً زوجها بأن يزوجه ابنته، فلما طلّق عبد الله بن سلام أرينب، لم يف له معاوية بما وعده، كما تراجعت ابنة معاوية عن وعدها له.

معاوية والظروف الاستثنائية:

إذا كان معاوية يضرب عرض الحائط بكل مكاسب الانسان في ظل الإسلام في الظروف العادية، فهو في الظروف الاستثنائية لا بدّ أن يكون أشدّ تنكراً لها. ولعل المثال الذي بقي لنا، للتدليل على مدى استباحة معاوية لحقوق البشر ومن ورائها مبادىء الاسلام، بعد أوامره لقادته بالقتل والسبي والنهب دون تمييز بين امرأة أو شيخ أو طفل أو مقاتل، كما رأينا، فهو قطع الماء عن المسلمين العراقيين عندما استولى على شريعة الفرات في صفين، ولكن الإمام علي عليه السلام لقّنه الدرس الإسلامي الصحيح في إباحته الماء لجيش الشام عندما استولى عليه.

الخلاصة:

لقد نسف معاوية النظام الاسلامي من أساسه، وهو الذي كان شاهداً على عهد علي بن أبي طالب، وكان من أكثر العهود الاسلامية وضوحاً، نظراً لكثرة المشاكل التي اعترضته والحلول التي وضعها لها. وهو، إذ حكم على الأثر، لم يكن جاهلاً بكيفية ممارسة نظام الحكم الاسلامي وأسسه، بل هو تعمد أن لا

يسير بسيرة أسلافه، متجاهلاً أن النظام الذي وضعه الرسول ﷺ وعلي عليه السلام هو، بحسب الإسلام، نظام إلهي، يحدّد للحاكم كيفية الحكم مبيّناً حقوقه وواجباته.

ولعل الحسنة الوحيدة لحكم معاوية، ومن أتى بعده، هي إبراز عظمة حكم الإمام علي عليه السلام الذي يبقى التحدي الأكبر، لا للعرب والمسلمين فحسب، بل وللإنسانية كلها على مر التاريخ.

الفصل السادس

علي والنظام الإداري

أقام الإمام علي عليه السلام نظاماً إدارياً محكماً، حدّد فيه الوظائف وأوضح طرق تعيين الموظفين، وبيّن واجباتهم وحقوقهم، وأقام عليهم تفتيشاً دقيقاً، ووضع أسس الثواب والعقاب، والمسؤولية الإدارية بشكل عام.

كل هذا أتى في ظل موقف من الدولة، يميّز بين ما هو عام وما هو خاص، فلم يخلط مثلاً بين مال أحد ومال الدولة أو مال الله، ولم يتعامل مع الأشياء العامة على أنها أشياؤه الخاصة.

الحكام والدولة:

كان الحكام يعتبرون الدولة، بسكانها وأرضها وسلطتها، ملكاً خاصاً لهم يتصرفون به كما يشاؤون، دون حسيب أو رقيب، اللهم إلا مراكز القوى إن وجدت، فكانت أموالهم وأموال الدولة شيئاً واحداً ينفقونها كما يرون، وكانت المراكز ملكاً لهم يعيّنون فيها ويعزلون على هواهم، دون الاعتراف بأية حقوق للموظف.

واستمر هذا الأمر في ظل الملكيات التي كانت قائمة على أساس من الحق الإلهي المزعوم، حتى أخذت تتشكل بنتيجة تحرك بعض الشرائح وتحريضها الجماهير، هيئات تمثيلية للشعب، مهمتها البت في مسائل الضرائب، عرفتها بريطانيا أولاً، ثم عرفتها أوروبا القارية فيما بعد، ولم تمارس عملها بشكل فعلي ومنظّم إلاّ مع بداية القرن الحالي، وإثر مرحلة مخاض طويلة عرفها القرن أو القرنان الماضيان.

ولكن الإمام علياً كان ثورة في هذا المجال، قد لا تكون البشرية حققتها حتى اليوم، إذ كانت الدولة في نظره مختلفة عنه شخصياً، على أساس أنها سلطة من الله، وشعب من البشر الذين هم إما أخ للحاكم في الدين أو شبيه له في الخلق، وأن أموالها هي أموال الله وأموال المسلمين، وليست أمواله الخاصة.

يقول علي عليه السلام، عندما اقترحوا عليه أن يعطي الكبار بشكل مميّز: «لو كان المال مالي لسويت بينهم فكيف والمال مال الله»[1]. ومن هذا الاعتبار، كان موقفه من طلب عقيل وعبد الله بن جعفر المساعدة، وكان موقفه عندما أبلغ أهل الكوفة أنه لن يأخذ حصته من العطاء، حيث قال: «يا أهل الكوفة، إن خرجت من عندكم بغير رحلي وراحلتي وغلامي، فأنا خائن»[2]. وكذلك عندما أتاه عبد الله بن زمعة يطلب مالاً، إذ قال له: «إن هذا المال ليس لي ولا لك إنما هو فيء المسلمين...»[3].

ولما كان المال كذلك، فهو أمانة للأمة عند متسلمه وهو مؤتمن. يقول علي عليه السلام في كتاب إلى الأشعث بن قيس عامل عثمان وعامله على أذربيجان، وقد اتّهم في مسائل مالية: «... وإن عملك ليس لك بطعمة ولكنه أمانة. وفي

---

(١) نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٢، ج ٢، ص ١٨٢.
(٢) الوسائل: م ٦، ص ٨٣.
(٣) نهج البلاغة، م ٣، ج ١٣، ص ١٨٣.

يديك مال من مال الله، وأنت من خزان الله عليه حتى تسلمه إلي»[1].

ولهذا فإن العامل ليس حرّاً في التصرف بالأموال، بل هو مقيّد بالشرع. فقد علم الإمام أن مصقلة بن هبيرة الشيباني وزّع مالاً على بعض أقاربه بدون وجه حق، فكتب إليه طالباً منه تقديم الحساب، وقال له: «بلغني.. أنك تقسم فيء المسلمين، الذي حازته رماحهم وخيولهم، وأريقت عليه دماؤهم، فيمن اعتامك من أعراب قومك. فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة، لئن كان ذلك حقاً لتجدن عندي هواناً...»[2].

وهكذا إذن، يفصل علي فصلاً واضحاً بين المال الشخصي ومال الدولة، بعد أن بيّن، كما رأينا، حدود المسؤولية العامة تجاه المواطنين فيما يخص علاقاتهم مع الدولة، فقضى بأن يتصرف الحاكم على ضوء الشريعة فيما يخص الحقوق والحريات، فتكون حريته في التصرف على الصعيد الشخصي، غير قائمة فيما يخص وظيفته تجاه المواطنين.

وعلى هذا يكون علي قد تعامل مع الدولة على أنها شيء قائم بذاته، له حقوق وعليه واجبات ليست هي حقوق الحاكمين ولا واجباتهم الشخصية.

وبعد هذا التمييز الأساسي، لنلق نظرة على المسائل الإدارية الرئيسة عند الإمام علي عليه السلام وذلك على النحو التالي:

شكل الدولة:

ما هو شكل الدولة الإسلامية عموماً، ودولة الإمام علي خصوصاً؟ هل هي دولة بسيطة وحدوية، أم هي دولة اتحادية فيديرالية؟ هل تقوم على المركزية أم على اللامركزية...؟

تتميز الدولة الفيديرالية بكونها دولة مركبة، أي دولة دول، فكأنها بناء من

---

(١) نهج السعادة، م ٤، ص ٨٦.

(٢) نهج البلاغة، م ٤، ج ١٦، ص ٦٦.

طابقين: في الطابق السفلي تقوم الوحدات المتحدة، وفي الطابق العلوي تقوم السلطة الاتحادية، وذلك على أساس يحدده جورج سيل كما يلي:

وجود أعلى وأدنى: إذ أن الوحدات المتحدة هي أدنى من السلطة الاتحادية العليا.

الاستقلالية: بحيث تكون صلاحيات الوحدات المتحدة وصلاحيات السلطة الاتحادية محدّدة، فلا تطغى أي منها على الأخرى.

المساهمة: بحيث تقوم الوحدات المتحدة بدورها في المشروع، الذي يسعى الاتحاد إلى إنجازه.

ويضيف الفقهاء إلى هذه المبادىء مبدأ «المباشرة» بحيث تستطيع السلطة الاتحادية أن تقيم العلاقات مع المواطنين ضمن صلاحياتها، دون المرور بسلطات الوحدات المتحدة[1].

أمّا الدولة الإسلامية فلم تكن في عصر وحدتها على هذا النحو، وإن كان يبدو أن سلطتها مركّبة على سلطات، لأن هذه السلطات (الدنيا) تقوم علاقتها مع السلطة المركزية على أساس علاقة الرئيس بالمرؤوس لا على أساس الاستقلالية.

من هنا نستنتج أن الدولة الإسلامية كانت دولة وحدوية، ولكنها لم تكن على الصعيد الواقعي دائماً ممركزة السلطة، فهل هي تقوم على نظام اللامركزية، أم على نظام المركزية؟.

يقوم نظام اللامركزية Décentralisation على أساس وجود هيئات منتخبة في أقاليم الدولة تتولى صلاحيات محددة، أما في الدولة الإسلامية، فإن هذا الأمر لم يكن متوفراً، لأن العمال في الأمصار لم يكونوا منتخبين، من جهة، ولأن صلاحياتهم كانت صلاحيات الخليفة مع خضوعهم له خضوع المرؤوس للرئيس، وتلقي تعليماته وتنفيذها من جهة أخرى. إذاً لم تكن الدولة

(١) راجع محمد طي، «القانون الدستوري والمؤسسات السياسية» ط ١٩٩٤، ص ٩٨.

الإسلامية قائمة على نظام اللامركزية، بل على نظام مركزي. إلاّ أن هذا النظام ليس نظام الدولة البسيطة الوحدوية القائم اليوم. لأن هذا النظام كان مستحيل التطبيق، نظراً لصعوبة الاتصال وانعدام الوسائل الحديثة، التي تمكن السلطة اليوم من إعطاء تعلماتها في كل لحظة للمرؤوسين، مهما نأت مناطقهم. لذلك فقد كانت الدولة الاسلامية تعتمد نظام اللاحصرية أو عدم التمركز، بحيث يكون العمال موظفين يتمتعون بصلاحيات واسعة جدّاً، ولكن الخليفة يستطيع أن يتدخل في كل وقت في هذه الصلاحيات، ومن هنا فهي تختلف عن نظام اللاحصرية الحديثة (Déconcentation) بكون صلاحيات السلطة المحلية أوسع بكثير مما هي عليه اليوم، ثم هي غير ثابتة، لأن الخليفة يستطيع التدخل فيها عندما يشاء.

ومن هنا فإن هناك مستويات من السلطات تعلوها السلطة العليا، سلطة الخليفة، ثم تأتي في الأمصار سلطات العمّال، وهي شبيهة في تركيبها وأجهزتها بسلطة الخليفة، ويمكنها أن تقيم سلطات دونها على شاكلتها. فما هي أجهزة السلطة المركزية التي، ينسج على منوالها في الأمصار (أي الأقاليم)؟

تتكون هذه السلطة من الخليفة في العاصمة أو المركز ومن العامل في المصر، ويعاونه بعض المساعدين والمستشارين وصاحب للشرطة وأمراء للجيش وللمهمات، وذلك على النحو التالي:

أجهزة السلطة:

في رأس الأجهزة تأتي الخلافة، وقد درسناها سابقاً وسنتولى هنا دراسة علاقتها مع المستويات الدنيا، كما ندرس وضع القائمين مقامها في الأمصار، وهم العمال ثم نتناول سائر الأجهزة أو الموظفين من المساعدين والمستشارين وصاحب الشرطة والأمراء وغيرهم.

العامل:

إن العامل يقوم مقام الخليفة إذا كان معيناً من قبله، أو يقوم مقام عامل أعلى إذا كان هذا العامل هو الذي عيّنه.

ويشترط الإمام علي عليه السلام في العامل شروطاً مشدّدة، لخطورة مركزه والسلطة التي يتمتع بها. كأن يكون من أهل التجربة فلا يجوز أن يكون فتى لا خبرة له، وأن يكون من أهل الحياء والسابقة من بيت صالح. على أن يكون اختياره لميزات فيه لا لعلاقة من يعيّنه به. يقول الإمام في عهده لمالك الأشتر: «ثم انظر في أمور عمالك، فاستعملهم اختباراً، ولا تولّهم محاباة وأثرة، فإنهم جماع من شعب الجور والخيانة، وتوخّ فيهم أهل التجربة والحياء من أهل البيوتات الصالحة، والقدم في الإسلام المتقدمة»(١).

ولكن العامل لا يترك وشأنه، مهما كانت ميزاته، بل لا بد من مراقبته ومتابعته سراً وعلناً، حتى يشعر دائماً أن تصرفاته مكشوفة لمن فوقه. يقول الإمام: «ثم تفقّد أعمالهم وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم، فإن تعاهدك في السر لأمورهم، حدوة لهم على استعمال الأمانة والرفق بالرعية»(٢).

وبعد هذا لا بد لهم من العيش الكريم الذي يجب أن تؤمّنه الدولة: «ثم أسبغ عليهم الأرزاق فإن في ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم»(٣).

فإذا ما أساء العامل الأمانة بعد كفايته فيجب أن لا يُتوانى عن معاقبته(٤).

---

(١) نهج البلاغة، م ٤، ج ٢، ص ١٣٤.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.

المستشارون:

وهؤلاء يلعبون دوراً هامّاً في توجيه رأي الحاكم، بعد إمداده بالمعلومات والتحليلات. ولما كانوا بهذا التأثير، كان لا بد من التأني في اختيارهم لأن السياسة ستنطبع، بحدود معينة بطابعهم، لذلك يوصي الإمام مالكاً الأشتر، عندما ولاه مصر، فيقول له: «ولا تدخلن في مشورتك بخيلاً يعدل بك عن الفضل، ويعدك الفقر، ولا جباناً يضعفك عن الأمور، ولا حريصاً يزيّن لك الشره بالجور. فإن البخل والجبن والحرص غرائز شتى يجمعها سوء الظن بالله»[1].

أما عن كيفية تعاطي الحاكم مع الاستشارة، فقد حدّدها الإمام علي عليه السلام بوضوح، إذا اعتبر أن على المستشار إسداء المشورة للحاكم، وللحاكم أن يأخذ برأيه أو يخالفه، فإذا خالفه، كما إذا وافقه، فعلى المشير أن يطيع الحاكم. فقد قال عليه السلام لابن عباس: «لك أن تشير علي وأرى فإذا عصيتك فأطعني»[2].

المساعدون والوزراء:

لم يكن الوزير يتخذ بالمعنى المتخصص التقني المعروف اليوم، ولا بالمعنى الذي عرف في العصر العباسي، حيث كان الوزير هو القائم بالأمر بين يدي الخليفة أو نيابة عنه، بل كان أحد المساعدين المقربين، أو عضواً مما يسمى البطانة كما أورده ابن أبي الحديد[3].

ومن الشروط المطلوبة في هؤلاء الموظفين، أن لا يكون الواحد منهم قد تولّى منصباً للحكام الظلمة، لأنه يكون بذلك قد شركهم في جورهم فيكون

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٢.
(٢) المرجع نفسه، م ٤، ج ١٩، ص ٣٩١.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٤.

لهذا أسوأ مساعد. يقول الإمام عليه السلام: «إن شر وزرائك من كان قبلك للأشرار وزيراً، ومن شركهم في الآثام، فلا يكونن لك بطانة، فإنهم أعوان الأثمة وإخوان الظلمة»[1].

أما مهمة الوزراء والمساعدين، فهي قول الحق مهما كان قاسياً، وعلى الوالي أن يتقبل ذلك مهما يكن تأثيره عليه. «ثم ليكن أكثرهم عندك أقولهم بمرّ الحق لك، وأقلهم مساعدة فيما يكون منك، مما كره الله لأوليائه واقعاً ذلك من هواك حيث وقع»[2]. لأن الوالي يجب أن لا يبحث عن الإطراء والتزلّف الكاذبين، لما لهما من الأثر السيء في النفس. وهكذا فإن الإمام يوصي مالكاً الأشتر بقوله: «والصق بأهل الورع والصدق، ثم رُضهم على أن لا يطروك ولا يبجّحوك بباطل لم تفعله. فإن كثرة الإطراء تحدث الزهو وتدني من العزة»[3].

الكُتّاب:

وهم الذين يتولّون تلقّي الرسائل للحاكم، والإجابة عليها، بعد إطلاعه، وهؤلاء يجب أن لا يكون للانطباع الذي يوحي به مشهد الإنسان للإنسان، دور في تعيينهم. بل الدور يجب أن يكون للتجربة السابقة التي، يكونون قد تعرّضوا لها، وأثبتت إخلاصهم وأمانتهم. فالإمام يوصي مالكاً في هذا الصدد فيقول:

«ثم لا يكن اختيارك إياهم (الكتّاب) على فراستك واستنامتك وحسن الظن منك، فإن الرجال يتعرضون لفراسات الولاة بتصنعهم وحسن خدمتهم، وليس في ذلك من النصيحة والأمانة شيء، ولكن اختبرهم بما وُلّوا للصالحين قبلك، فاعمد لأحسنهم كان في العامة أثراً، وأعرفهم بالأمانة وجهاً»[4].

أما أولئك الذين يتولون تحرير الرسائل التي تحمل الخطط السرية،

---

(١) المرجع نفسه.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٥.
(٤) نفس المرجع، ص ١٣٧.

فيجب أن يكونوا من المتميزين بالأخلاق والرزانة والنباهة، يقول الإمام في هذا الصدد: «ثم انظر في حال كتابك فولِّ على أمورك خيرهم واخصص رسائلك، التي تدخل فيها مكائدك وأسرارك، بأجمعهم لوجوه صالح الأخلاق، ممن لا تبطره الكرامة... ولا تقصر به الغفلة»[1].

قيادات الجند:

يجب أن يولّى على الجند، حسب رأي الإمام، أبناء البيوت الصالحة، وأصحاب السوابق الحسنة، وأهل النجدة والشجاعة والسخاء والكرم، من نظيفي الكف الذين، لا يتهورون ولا يضعفون، بل يرأفون بالضعفاء ويرضون بالعذر من المتهمين. وبقدر توفر هذه الفضائل وتأصّلها، تكون المرتبة. على أن الوالي مطالب بمنحهم الأرزاق الكافية لهم ولعيالهم، وهو حري أن يذكر محاسنهم ويطريها، تشجيعاً لهم وحثاً لزملائهم على التأسي بهم[2].

صاحب الشرطة:

أقام الإمام علي شرطة الخميس، التي بلغ عددها خمسين ألف رجل، وكان يقودها مالك بن حبيب اليربوعي، ثم قيس بن سعد. وكانت مهمّتها حفظ الأمن والقبض على المجرمين وإيداعهم السجون التي أقامها.

ولم نجد نصوصاً خاصة للإمام حول ميزات رجال الشرطة ولا حول قياداتها، لذلك نكتفي بشأنهم في ما ورد عن الجند، لأنهم قوى مسلحة دائمة مثلهم، وعن الموظفين بشكل عام، لا سيما وأنهم مجرد منفذين لأوامر الخليفة أو العامل، بدون تعد ولا تقصير. هذا إلى عدد من الموظفين الآخرين، كمتولي الصدقات الذي، يقبض عندما يسمح صاحب المال بذلك، ومتولي الخراج، الذي يأخذه بالحسنى. والعيون (التحري) الذين يراقبون الموظفين

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٧ و ١٢٨.

سراً، والذين كان الإمام يشترط أن يكونوا من أهل الصدق والوفاء ليكونوا شهوداً يمكن الركون إلى أقوالهم[١].

اختيار الموظفين:

يتبين مما تقدم أن الموظفين المسؤولين، يُختارون من بين أبناء البيوتات الصالحة وأصحاب التجربة والأخلاق والأمانة. وهذا ما يؤكده علي بقوله: «لا تقبلن في استعمال عمالك وأمرائك شفاعة، إلاّ شفاعة الكفاية والأمانة»[٢]. وهذه ميزات كفيلة بحسن الإدارة وبالعدالة تجاه المواطنين. في حين أن الاختيار اليوم يتم على أساس سياسي، دونما كبير اهتمام بالجانب الأخلاقي. وهذا ما يؤدي إلى الفضائح أحياناً كثيرة.

وقد عرفت عهود الإسلام، منذ وقت مبكر، إيلاء الوظيفة لأسباب خاصة، دونما مراعاة للمعيار الأخلاقي في الموظف. فقد عُيّن أبناء أبي سفيان في الجيش المتوجه إلى الشام قادة، ثم كُرّس معاوية زعيماً لبلاد الشام بلا منازع، الأمر الذي مكّنه من الاستيلاء عليها، ومن ثم الاستيلاء على بلاد المسلمين، وتوريثها إلى ابنه يزيد، ثم إلى الأسرة الأموية.

وهذا المغيرة بن شعبة الثقفي الذي وُلّي الكوفة في عهد عمر، فاتهم بالزنا ولولا أن تراجع أحد الشهود الأربعة عن شهادته، لكان عمر مضطراً إلى رجمه. وقد كان منه ما كان في الدولة الأموية.

وهؤلاء ولاة عثمان على أهم أقاليم الإسلام، وهم من الفتية أو المشكوك بدينهم، ومن المطعون في أخلاقهم، من مروان بن الحكم مستشار الخليفة ووزيره الأساسي، إلى الوليد بن عقبة بن أبي معيط والي الكوفة الذي شرب وسكر، وأتى لصلاة الصبح، فتقيّأ في المحراب، وعرض على المصلين أن يزيدهم على الركعتين، إلى عبد الله بن أبي سرح...... إلى الأشعث بن قيس

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٤.

(٢) المرجع نفسه، م ٤، خاتمة ص ٥٤٠.

الذي اختلس المال في ولاية أذربيجان وطالبه به علي.

ولعل أسوأ طريقة للتعامل مع الموظف المسؤول هي القائمة على ترك الحبل على الغارب له. الأمر الذي يسمح للمسيء بالتمادي في الإساءة، وقد يغري غيره بسلوك مسلكه أو مسلك مشابه له.

تأدية الوظيفة:

يرى الإمام علي أن ليس للموظف من السلطة، إلا بقدر ما يطيع الله ورسوله، فأول شروط الوظيفة احترام الأحكام الإلٰهية، فإذا هي لم تحترم، فلا سلطة لأي حاكم. وهذا أمر لم يكن الإمام ليوصي به عماله وسائر المسؤولين المعيّنين من قبله وحسب، بل كان يضمّنه عهوده التي يحملها الولاة إلى المسلمين. ففي عهده لعبد الله بن عباس، عندما ولاّه البصرة، كتب الإمام: «معاشر الناس، قد استخلفت عليكم عبد الله بن العباس، فاسمعوا له وأطيعوا أمره، ما أطاع الله ورسوله»[1].

هذا بعد أن أوصاه بتقوى الله وبالعدل وبتحمّل الناس، وتعليمهم والحكم فيما بينهم، والابتعاد عن الضغينة تجاه من قاتلوا الإمام من أهل البصرة[2].

وبعد هذا الشرط، يعتبر الإمام أن للوالي وللمواطنين حقوقاً، كل تجاه الآخر، متكافئة، بل هي واجبات متقابلة، فإذا قام كل بالتزامه، يسود الوئام ويعز الدين، وتستقيم سنن العدل. فهو يقول: «ثم جعل الله من حقوقه حقوقاً فرضها لبعض الناس على بعض، فجعلها تتكافأ في وجوهها، ويوجب بعضها بعضاً، ولا يستوجب بعضها إلا ببعض. فأعظم ما افترضه الله تبارك وتعالى من تلك الحقوق، حق الوالي على الرعية وحق الرعية على الوالي، فريضة فرضها

(١) نهج السعادة، مذكور سابقاً، م ١، ص ٤٢٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٢٤.

الله عز وجل لكل على كل فجعلها نظام إلفتهم، وعزّاً لدينهم وقواماً لسنن الحق فيهم»[١].

وهذه الحقوق هي من حقوق الله كما يشير الإمام، لأنها تتعلق بالنظام العام للجماعة، لذلك فقد بدأ الإمام قوله بأن الله جعل من حقوقه حقوقاً. . .» وهي إن أقيمت، صلحت الأحوال واستمرت الدولة وسادها رغد العيش. كما يؤكده الإمام بقوله: «فليست تصلح الرعية إلا بصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة إلا باستقامة الرعية، فإذا أدت الرعية إلى الوالي حقّه، وأدى إليها الوالي كذلك، عز الحق بينهم، فقامت مناهج الدين واعتدلت معالم العدل وجرت على إذلالها السنن، فصلح بذلك الزمان، وطاب به العيش، وطمع في بقاء الدولة، ويئست مطامع الأعداء»[٢]. مصداق قوله تعالى: **﴿وألّوْ استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً﴾** (الجن/ ١٦).

أما في الحالة العكسية فإن الأحوال تسوء والأعداء يطمعون[٣].

وأما أهم ما يجب أن يتمسك به الحاكم، فهو التحصّن ضد الرضا عن الذات، واستجلاب المديح. يقول علي عليه السلام: «إياك والإعجاب بنفسك، والثقة بما يعجبك منها، وحب الإطراء، فإن ذلك من أوثق فرص الشيطان في نفسه، ليمحق ما يكون من إحسان المحسنين»[٤].

أما فيما حققه لرعيته، فإن الحاكم ملزم بعدم المنّ، كما أنه ملزم بتنفيذ الوعود، إذ يقول علي عليه السلام: «.. إياك والمن على رعيتك بإحسانك، أو التزيّد فيما كان من فعلك، أو أن تعدهم فتتبع موعدك بخلفك، فإن المن يبطل

---

(١) نهج السعادة، م ٢، ص ١٧٩ ـ ١٨١.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) المرجع نفسه.
(٤) نفس المرجع، م ٤، ج ١٧، ص ١٥٢.

الإحسان، والتزيّد يذهب بنور الحق، والخلف يوجب المقت عند الله والناس»[1].

هذا، ويوصي علي عليه السلام عماله بوضع الأمور في نصابها، وعدم الاستعجال أو التباطؤ، وبضبط النفس في استخدام القوة والإكراه. إذ يقول موصياً مالكاً الأشتر: «إملك حمية أنفك، وسورة حدك، وسطوة يدك، وغرب لسانك، واحترس من كل ذلك بكف البادرة، وتأخير السطوة، حتى يسكن غضبك فتملك الاختيار...»[2].

وإلى جانب التروي في إنزال العقوبة عند الغضب، يرى علي عليه السلام الأناة في اتخاذ الرأي. ولكن في حال استحقاق المكافأة، فإن العجلة هي الفضلى. وقد جاء ذلك في قول له ورد فيه: «ينبغي على الوالي أن يعمل بخصال ثلاث: تأخير العقوبة منه في سلطان الغضب، والأناة فيما يرتأيه من رأي، وتعجيل مكافأة المحسن بالإحسان». ويبيّن علي عليه السلام السبب في ذلك فيضيف: «فإن في تأخير العقوبة إمكان العفو، وفي تعجيل المكافأة بالإحسان طاعة الرعية، وفي الإناة انفساح الرأي وحمد العاقبة ووضوح الصواب»[3].

وإذا كان علي يوصي بالعدل والمساواة، إلا أنه ينبه الحاكم إلى ما يفسد هاتين الخلتين، كالميل الطبيعي إلى الخاصة من الأقارب والإخوان والأصدقاء، أو إلى الأغنياء أحياناً.

فيقول بشأن الخاصة: «ثم إن للوالي خاصة وبطانة، فيهم استئثار وتطاول وقلة إنصاف في معاملة، فاحسم مادة أولئك بقطع أسباب تلك الأحوال»[4]، أما كيفية ذلك، فتكون بعدم تخصيصهم بأرض، أو بماء، أو بعقود تضر بالناس، بأي شكل من الأشكال، لأنهم سيستغلونها للتحكم بهم: «ولا تقطعن

---

(١) المرجع نفسه.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) المرجع نفسه، م ٤ تكملة ص ٥٣٧.
(٤) المرجع نفسه، م ٤، ج ١٧، ص ١٥٢.

لأحد من حاشيتك وخاصتك قطيعة، ولا يطمعن منك باعتقاد عقدة تضر بمن يليها من الناس، في شرب أو عمل مشترك، يحملون مؤونته على غيرهم، فيكون مهنأ ذلك لهم دونك، وعيبه عليك في الدنيا والآخرة»[١].

أما الأغنياء، فعلى الوالي أن يكون حذراً في التعامل معهم، كيلا يؤذي الفقراء مادياً أو معنوياً. فهذا عثمان بن حنيف، وهو من أجلاء الصحابة، يدعى إلى مأدبة فينزعج الإمام، ويوجه إليه كتاباً يبدأه بقوله: «أما بعد يا ابن حنيف فقد بلغني أن رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبة، فأسرعت إليها تستطاب لك الألوان وتنقل إليك الجفان. وما ظننت أنك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوّ وغنيهم مدعوّ».

على أن الوالي مطالب باستمرار بتحري الحلال والحرام. يقول علي لابن حنيف: «فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك أمره فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه»[٢].

أما العلاقة مع سائر الناس، فعلى الوالي أن لا يغيب عنهم، ويلجأ إلى البيروقراطية والعمل من برج عاجي، لأن ذلك خلة سيئة في الولاة، تؤدي إلى جهلهم جزءاً من حاجات الناس الواقعية، وتفسح المجال لسوء الظن، فتختلط الأمور وتلتبس. يقول علي في عهده للأشتر: «. . . فلا تطل احتجابك عن رعيتك، فإن احتجاب الولاة عن الرعية شعبة من الضيق، وقلة علم بالأمور. والاحتجاب عنهم يقطع عنهم علم ما احتجبوا دونه، فيصغر عندهم الكبير، ويعظم الصغير، ويقبح الحسن ويحسن القبيح، ويشاب الحق بالباطل»[٣]. وذلك لأن الوالي لا يمكن أن يدرك ما غاب عنه، لأنه «ليس على الحق سمات تعرف بها ضروب الصدق من الكذب»[٤].

---

(١) المرجع نفسه.
(٢) المرجع نفسه، م ٤، ج ١٦، ص ٧٦.
(٣) نفس المرجع، م ٤، ج ١٧، ص ١٤٣.
(٤) المرجع نفسه.

وفي مطلق الأحوال، فإنه لا داعي لاحتجاب الوالي، وهذا ما يوضحه الإمام لمالك الأشتر بقوله: «وإنما أنت أحد رجلين: إما امرؤ سخت نفسك بالبذل بالحق، ففيم احتجابك من واجب حق تعطيه أو فعل كريم تسديه؟ أو مبتلى بالمنع فما أسرع كف الناس عن مسألتك إذا أيسوا من بذلك، مع أن أكثر حاجات الناس إليك ما لا مؤونة فيه عليك، من شكاة مظلمة، أو طلب إنصاف في معاملة»[1].

أما إذا عجز الوالي عن تلبية الحاجات، أو ظُن منه ذلك، فعليه أن يوضح الأمر علانية للناس، دون تردد: «فإن ظنّت الرعية بك حيفاً، فاصحر لهم بعذرك، واعدل عنك ظنونهم بإصحارك، فإن في ذلك رياضة منك لنفسك، ورفقاً برعيتك، وإعذاراً تبلغ به حاجتك من تقويمهم على الحق»[2].

على أن مجرد لقاء الناس لا يكفي، بل من الواجب تخصيص وقت لذوي الحاجات، يستمع الوالي فيه إلى مطالبهم بكل بساطة، وفي الشكل الذي يسمح لهم بالكلام دون تردد أو خجل: «واجعل لذوي الحاجات منك قسماً تفرغ لهم فيه شخصك، وتجلس لهم مجلساً عامّاً، فتتواضع فيه لله الذي خلقك، وتقعد عنهم جندك وأعوانك من أحراسك وشرطك، حتى يكلمك متكلمهم غير متتعتع»، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول في غير موطن: «لن تقدّس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوي غير متتعتع. ثم احتمل الخرق منهم والعي ونحِّ عنهم الضيق والأنف»[3].

وأخيراً فإن الوالي عليه أن لا يهتم بمن يحضر إليه فقط، بل وبأمور الآخرين أيضاً، فيجيب على الرسائل، ولا يؤخرها، وينجز عمل كل يوم في وقته، دون أن يترك الأمر بين يدي كتابه الذين، قد يعيون أحياناً عن الإجابة[4].

---

(١) المرجع نفسه.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) المرجع نفسه.
(٤) راجع المرجع نفسه، ص ١٤٢.

مراقبة الموظفين ومحاسبتهم:

كان الإمام يقوم بالمراقبة ويأمر بإقامتها، وهي مراقبة على نوعين: سرّية وعلنية.

أما السرية فيقوم بها العيون، وهم يجب أن يكونوا من الموثوقين كما رأينا، كما يمكن أن يقوم بها أي موظف، إذا لمس من مسؤوله ما يريبه، كما فعل أبو الأسود الدؤلي، عندما أبلغ الإمام بتصرفات مسؤوله، ولعله كان عبد الله بن عباس والي البصرة، فشكره الإمام وشجعه[1].

وأما العلنية فكانت عبارة عن دورات تفتيشية يكلف البعض بالقيام بها في مناطق معينة، فقد حملت لنا الآثار تكليفه كعب بن مالك بجولة في أرض السواد، وذلك في كتاب جاء فيه: «أما بعد فاستخلف على عملك، واخرج في طائفة من أصحابك، حتى تمر بأرض السواد كورة كورة، فتسألهم عن عمّالهم، وتنظر في سيرتهم، حتى تمر بمن كان منهم فيما بين دجلة والفرات، ثم ارجع إلى البهقباذات فتولَ معونتها»[2].

وبعد التحري عن أوضاع العمال، كان الإمام يعمد إلى معاملة كل منهم بما يستحق، وكان كذلك يوصي عماله، ففي عهده لمالك الأشتر، يوصيه قائلاً: «ولا يكونن المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء، فإن في ذلك تزهيداً لأهل الإحسان في الإحسان، وتدريباً لأهل الإساءة على الإساءة، والزم كلاً منهم ما ألزم نفسه»[3].

وقد حفلت كتب الإمام بالتقريع والتقريظ لعماله، ممن أساؤوا أو أحسنوا في المجال الوظيفي أو الأخلاقي:

---

(١) نهج السعادة، م ٥، ص ٣٢٤.
(٢) المرجع نفسه، م ٤، ص ١٣٧ ــ ١٣٨.
(٣) نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٤، ج ١٧، ص ١٢٥.

ففي كتاب إلى زياد بن أبيه يوبخه فيه لأسباب أخلاقية يقول عليه السلام: «. . أما بعد فإنك تتبخر وتكثر من الأدهان وألوان الطعام، وتتكلم على المنبر بكلام الصديقين، وتفعل إذا نزلت أفعال المحلين. فإن كان ذلك كذلك، فنفسك ضررت، وأدبي تعرضت. . . وما حملك أن تشهد الناس عليك بخلاف ما تقول، ثم على المنبر حيث يكثر عليك الشاهد، ويعظم مقت الله لك، بل كيف ترجو وأنت متهوّع في النعيم، جمعته من الأرملة واليتيم، أن يوجب الله لك أجر الصالحين. . . . أدّب نفسك، وتب من ذنبك، وأدّ حق الله عليك والسلام»[1].

وفي كتاب وجّهه إليه، بعد تأخيره جزءاً من الخراج بحجة أن الأكراد لم يسدّدوا ما عليهم بعد هياجهم، يقول الإمام: «يا زياد. . وأقسم بالله إنك لكاذب، ولئن لم تبعث بخراجك، لأشدنّ عليك شدة، تدعك قليل الوفر ثقيل الظهر، إلاّ أن تكون لما كسرت من الخراج محتملاً»[2].

وفي كتاب إلى الأشعث بن قيس، الذي كان عثمان ولاّه على أذربيجان، يقول الإمام: «إن عملك ليس لك بطعمة ولكنه أمانة، وفي يديك مال من مال الله، وأنت من خزان الله عليه حتى تسلمه إلي». ويضيف الإمام: «أما بعد فإنما غرّك من نفسك، وجرّأك على أمرك إملاء الله لك، إذ ما زلت قديماً تأكل رزقه، وتلحد في آياته، وتستمتع بخلاقك، وتذهب بحسناتك إلى يومك هذا. فإذا أتاك رسولي بكتابي هذا، فأقبل واحمل إلينا ما قبلك من مال المسلمين إن شاء الله»[3].

وإلى مصقلة بن هبيرة الشيباني، كتب الإمام يقول: «أما بعد فقد بلغني عنك أمر، إن كنت فعلته فقد أسخطت إلٰهك وعصيت إمامك، وأخزيت أمانتك، بلغني أنك جرّدت الأرض، فأخذت ما تحت قدميك، وأكلت ما تحت

---

(١) نهج السعادة ٥، ص ١٦٧ ــ ١٦٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٥٢.
(٣) المرجع نفسه، م ٤، ص ٨٥ ــ ٨٧.

يديك، فارفع إلى حسابك، واعلم أن حساب الله أعظم من حساب الناس والسلام»[١].

أما ابن عباس الذي كان من أقرب مقرّبي الإمام، والذي أبلغ عنه أبو الأسود الدؤلي، فقد أرسل إليه الإمام يخبره بما بلغه عنه ويطلب إليه تأدية الحساب: ممن أخذ المال؟ وكيف صرفه؟ فقال له: «بلغني أنك جرّدت الأرض وأكلت ما تحت يديك، فارفع إلي حسابك، واعلم أن حساب الله أعظم من حساب الناس»[٢].

ولما كذّب ابن عباس الخبر، أجابه الإمام: «... أنه لا يسعني تركك حتى تعلمني ما أخذت من الجزية، من أين أخذته وما وضعت منها فيم وضعته. فاتق الله فيما ائتمنتك عليه واسترعيتك إياه»[٣].

ولكن الرجل رحل إلى مكة بالمال. وإذا بالإمام يلاحقه برسالة جاء فيها: «أسرعت الكرّة، وعاجلت الوثبة، واختطفت ما قدرت عليه من أموالهم (المسلمين) المصونة لأراملهم وأيتامهم، اختطاف الذئب الأزل دامية المعزى الكسيرة، فحملته إلى الحجاز، رحيب الصدر بحمله، غير متأثم من أخذه.. كيف تسيغ شراباً وطعاماً، وأنت تعلم أنك تأكل حراماً وتشرب حراماً، وتبتاع الإماء، وتنكح النساء، من أموال اليتامى والمساكين والمؤمنين والمجاهدين... فاتق الله واردد إلى هؤلاء القوم أموالهم. فإنك إن لم تفعل، ثم أمكنني الله منك، لأعذرن إلى الله فيك، ولأضربنك بسيفي الذي ما ضربت به أحداً إلا دخل النار. ووالله لو أن الحسن والحسين فعلا مثل الذي فعلت، ما كانت لهما عندي هوادة، ولا ظفرا مني بإرادة حتى آخذ الحق منهما، وأزيح الباطل عن مظلمتهما»[٤].

---

(١) نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٣، ج ١٥.
(٢) نهج السعادة م ٥، ص ٣٢٥.
(٣) نفس المرجع، ص ٣٢٦.
(٤) نهج البلاغة م ٤، ج ١٦، ص ٦٢.

أما من تحقق الإمام من خيانته وغشه، فإن عقابه كان صارماً، بعد رد الحقوق إلى أصحابها. فقد بلغه خيانة عن ابن هرثمة، وهو على سوق الأهواز، فكتب إلى عامله يقول: «نحِّ ابن هرثمة عن السوق وأوقفه للناس. فمن أتى عليه بشاهد، فحلّفه مع شاهده وادفع إليه من مكسبه واسجنه، وناد عليه»[1].

أما في مجال التقريظ، فقد نقل عن الإمام عدد من الرسائل نذكّر منها برسالته إلى عمر بن أبي سلمة المخزومي والتي، جاء فيها: «..ونزعت يدك بلا ذم ولا تثريب عليك. فلقد أحسنت الولاية، وأديت الأمانة، فأقبل غير ظنين ولا ملوم ولا متهم ولا مأثوم، فقد أردت المسير إلى ظلمة أهل الشام، وأحببت أن تشهد معي»[2].

وفي رسالة إلى بعض عماله جاء: «أما بعد فإنك ممن أستظهر به على إقمة الدين، وأقمع به نخوة الأثيم، وأسد به لهاة الثغر المخوف»[3].

أما رسالته إلى أبي الأسود الدؤلي، التي يثمّن له فيها حرصه على مصلحة الأمة الإسلامية، فقد جاء فيها: «أما بعد فمثلك من نصح الإمام والأمة، وأدّى الأمانة، ودلَّ على الحق... فلا تدع إعلامي بما يكون بحضرتك، فيما النظر فيه للأمة صلاح، فإنك بذلك جدير، وهو حق واجب عليك»[4].

وهكذا إذاً، فإن الإمام علياً يحاسب عماله ومسؤوليه، حساباً قانونياً (شرعياً) وأخلاقياً، فالحساب القانوني على أمور هي من صلب واجباتهم الشرعية، والحساب الأخلاقي على أمور زائدة على ذلك، ومطلوبة من أولياء أمور الناس، وهي الضمانة، لأن المسألة القانونية يمكن البحث عن الوسائل للتهرب منها، وعن الأعذار للتخلص من تبعاتها، أما المسألة الأخلاقية فلا

---

(١) مستدرك الوسائل، ج ١٧، ص ٣٧٧.
(٢) نهج البلاغة، م ٤، ج ١٦، ص ٦٥.
(٣) المرجع نفسه، ج ١٧، ص ١١٠.
(٤) نهج السعادة، م ٥، ص ٣٢٤.

تحتمل ذلك البتة. وهذا ما نلمسه اليوم في مختلف بلدان العالم، والمتقدمة منها بشكل خاص، حيث يجري تطبيق القانون من الوجهة الشكلية، مع الاستعانة بالفقهاء للبحث عن ثغراته، وعن وسائل تلافي الوقوع في الزاماته المحرجة.

إنهاء خدمة الموظف:

ناقش الفقهاء مسألة عزل الخليفة، وكانت الآراء المتناقضة حول هذه المسألة، حيث كانت الشروط والشروط المضادة تنبع من التجارب والمواقف السياسية، وكانت في المحصلة أن الخليفة ينعزل بالكفر إجماعاً، أما في الفسق، فإن البعض يرى عدم انعزاله، بينما يرى البعض، اتباعاً لرأي الإمام علي، أنه يمكن عزله إذا أحدث حدثاً.

ولعل تخوّف من يتحرّز في مسألة عزل الخليفة، يعود إلى الخوف من المصير المجهول أولاً وقبل كل شيء، إضافة إلى أسباب نابعة ربّما من التجارب. وإذا كان الأمر على ما ذكرنا، فإننا نرى أن المحظور في مسألة عزل الموظفين ليس قائماً، لأن ولي الأمر يستطيع استبدالهم.

وقد عمد الإمام علي إلى عزل بعض ولاة عثمان، لما أحدثوه، ولعدم كفاءتهم ولضعف تدينهم، وكانت الواحدة من هذه تكفي، إذ كان الإمام يقول: «لم يكن الله ليراني أتخذ المضلين عضداً»[1].

ولقد قال الإمام علي مرة، وأكّد المعنى غير مرة: «ليس عملك لك بطعمة».

من هنا يتضح أن الوظيفة ليست حقاً للموظف، بل هي مهمة يكلف بها بعد اختياره، بناء على معايير معينة أشرنا إليها، فإذا تبين أنه غير كفوء عزل،

(١) ابن قتيبة مذكور سابقاً، ص ١١٦.

لأنه يبقى دائماً تحت التجربة، ولأن التعيين يتم على أساس الاختبار، لا على أساس المحاباة.

إلا أن الذي يُطرح اليوم بخصوص الموظفين، هو ضمانة وظيفتهم، ذلك أن الموظف يجب أن يُحمى من السلطة السياسية، التي قد تسعى لاستبداله بمؤيديها. وهذا أمر كان يحصل، وما زال بشكل أخف في الولايات المتحدة الأميركية، فيما يعرف بنظام الغنائم Spils System، الذي يقوم على أن يستبدل الرئيس الجديد أعداداً كبيرة من الموظفين بموظفين آخرين من مؤيديه.

من هنا كانت الضمانات للموظف، بأن لا يعزل من وظيفته بقرار نابع من إرادة رؤسائه، بل على أساس حكم المحكمة أو المجلس التأديبي أو أية جهة مختصة حيادية.

أما في الإسلام، فإن الذي طرح في زمن الإمام، هو وجود ولاة لم يستوفوا الشروط، الأمر الذي اقتضى عزلهم، وتعيين ولاة غيرهم، ممن حدّد الإمام مواصفاتهم.

ولو أنه طرح عزل ولاة دونما سبب من نقص الكفاءة، أو الميزات الدينية والأخلاقية، فهل كان هذا مقبولاً؟

هنا نعود إلى القاعدة العامة وهي قاعدة التفاضل، التي تقضي بأن يعين الأفضل على أساس الحديث النبوي القائل: «من قلّد رجلاً عملاً على عصابة وهو يجد في تلك العصابة أرضى منه، فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين»[1].

من هنا فإن العزل يجوز إذا كان لتعيين الأرضى وإلاّ فلا، وهذا يقوم على القاعدة القائلة بأن الوظيفة ليست طعمة بل أمانة، وهي ليست بحق وإنما هي تكليف، فلا يجوز إيلاؤها إلا للأفضل.

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ح١٤. راجع كذلك كنز العمال م٦، ص٢٣، ح١٤٦٧٧ و٢٥ ح ١٤٦٨٨.

ولقد عزل الإمام علي عليه السلام معاوية من عمله، بعد أن كان عيّنه عمر بعد موت أخيه يزيد، ثم وسع عثمان صلاحياته.

ولقد نصح بعض المشيرين الإمام، بالإبقاء على معاوية حتى تستتب له الأمور، ولكنه رفض لأنه «لا يتخذ المضلين عضداً» كما رأينا.

وقد عاد بعض الكتاب اليوم إلى الرأي نفسه، واعتبروا أن مكانة معاوية، وهو ابن أبي سفيان، كانت تقضي بالإبقاء عليه.

ولعل هذا الرأي لا يأخذ أحكام الإسلام بعين الاعتبار، وهي التي تقضي بأن لا يولّى على قوم إلا أفضلهم. فكيف إذا كان الوالي من تعمد تجهيل الناس وخداعهم، وضرب بأحكام الإسلام عرض الحائط؟.

أما إذا تغاضينا عن هذا، فإننا نجد في هذه الأقوال وأمثالها، عدم تمييز بين تعاليم الإسلام ومفاهيم الجاهلية، ذلك أن أبا سفيان كان زعيماً جاهلياً. فلما انتصر الاسلام، بعدما حاربه حرباً لا هوادة فيها، سار في ركابه، ولكنه لم يكن من أصحاب البلاء، وهو الذي قال في حضرة عثمان، عندما ولي الخلافة: «تقاذفوها يا بني أمية تقاذف الكرة، فوالله ما من جنة ولا نار».

وأما مسألة أخذ معاوية بالروية، فإنها، إلى مخالفتها أحكام الإسلام، تؤدي إلى إسباغ شرعية على تصرفات معاوية وتمده بالحصانة.

وعلى الصعيد العملي، فهي تعطيه الفرصة، ليمعن في التضليل أكثر، وليستعد للهجوم، بدلاً من وضع الإمام له في موضع الدفاع.

ثم أن معاوية، ما كان لينخدع بالسكوت عنه، وبالتالي فإن المكيدة لا تعطي ثمارها.

ومن هنا كان لا بد للإمام من أن يصدر حكمه عليه، لا سيما بعد إصدار أحكامه على زملائه من غلمان بني أمية، الذين كان عثمان ولاهم، وإلا فإن إبقاءه، بعد عزلهم، يوحي بأنه مختلف عنهم ويبرئه، وهذا يفيد معاوية في

متابعة تزكية نفسه عند أنصاره، وربما عند غيرهم من المسلمين، ويوفر لمن سيرتشون منه حجة إضافية.

الأعمال الإدارية وشرعيتها:

تقوم الإدارة الحديثة بصنفين من الأعمال القانونية[1]: فهي تتخذ القرارات النافذة، وتبرم العقود الإدارية، لإنجاز الأعمال والأشغال، وتقديم المواد وما إليها. ولا نعتقد أن الإدارة القديمة كانت بعيدة عن هذين الصنفين من الأعمال.

القرارات النافذة:

وهي قرارات تتخذها الهيئات الإدارية المختلفة، تبدأ بالمرسوم من الأعلى، فبالقرار الوزاري فبقرارات المستويات الإدارية، نزولاً حتى أدنى المراتب، وذلك بموجب صلاحيات يحددها القانون. وهذه الصلاحيات منها المقيّدة ومنها الاستنسابية.

فأما المقيّدة، فهي التي لا تمتلك الهيئة الإدارية حيالها إلا إمكانية محدّدة، إما التنفيذ وإما الامتناع عن التنفيذ.

وأمّا الصلاحيات الاستنسابية فهي التي، تمنح الهيئة الإدارية إمكانية التقدير، فيكون لها أن تنفذ أو لا تنفذ، وإذا أرادت التنفيذ فلها تحديد زمانه، وربما وسائله حسبما ترى.

وهكذا ففي الحالتين تراعي الهيئات الإدارية القانون هي تنفذه بشكل آلي في الحالة الأولى وهي لا تخرقه في الحالة الثانية.

فإذا ما قضى القانون بإجراء مباريات لتعيين بعض الموظفين، فعلى الجهات الإدارية المولجة بهذا الأمر، لدى الطلب إليها، أن تعمد إلى إجراء

(١) راجع G.Vedel, Droit Administratif, P.U.F. Paris 1976, P. 172 et suiv.

المباراة، وتصحيح المسابقات، وتحديد الدرجات، وأخذ الأوائل من بين المتبارين، وتعيينهم، وهنا تكون أمام صلاحية مقيدة.

أما إذا قضى القانون بتعيين موظفين كباراً من الفئة الأولى مثلاً، فعند ذلك تعمل الإدارة المعنية رأيها، فتختار من ترى اختياره، حتى ولو كان هناك من هو أفضل منه وأكفأ.

وإذا كان القانون يعطي السلطة الإدارية إمكانية اتخاذ تدبير ما، فهي التي تقدر الظروف ومدى ملاءمتها للاقدام على هذا التدبير أو للامتناع عنه.

وفي الحالتين الأخريين، تكون أمام صلاحية استنسابية.

وعند الإمام علي، كما في النظام الإسلامي، عموماً تنقسم صلاحية اتخاذ القرار الإداري إلى الصنفين المذكورين نفسيهما.

فهناك الصلاحية المقيدة التي تقضي بتنفيذ الأوامر والتعليمات بل والقانون، كما في مسائل العطاء مثلاً وفي مجال الجباية والتوجه إلى القتال وما إليها.

وهناك الصلاحية الاستنسابية، ولعلها كانت أوسع نطاقاً منها اليوم، بسبب ضعف وسائل الاتصال. الأمر الذي كان يقضي ببتّ الأمور في الأمصار على أيدي الولاة، بدلاً من الكتابة إلى العاصمة، وانتظار الأيام وأحياناً الشهور حتى يأتي الجواب.

وفي كلتا الحالتين، كان لا مناص من تطبيق القانون تطبيقاً دقيقاً. ولكن ما هو القانون؟

إن مصادر التشريع الأساسية هي أحكام الكتاب والسنة النبوية، وهي بمثابة القوانين الرئيسة للدولة الإسلامية، إلا أن هناك مصادر وتقنيات أخرى أثارت الخلافات الواسعة بين المسلمين، وما زالت تثيرها حتى اليوم. غير أن الامام متمسّك بالمصدرين الرئيسيين فقط، على أن يأتي الاستنباط نابعاً منهما،

فإذا لم يكن كذلك عُدَّ بدعة والبدعة ضلالة[1].

وهكذا فلا شرعية لأي قرار يتخذه الخليفة، أو يتخذه عماله ما لم يكن نابعاً من القرآن أو السنة المطهّرة.

الضابطة الادارية ـــ الحسية:

هي التنظيم الذي يضبط تصرفات المواطنين، بحيث لا تؤدي إلى الإضرار بغيرهم، وتقوم عليها أجهزة مرتبطة بالسلطة الإدارية، تقمع المخالفات في مجالات الصحة والسلامة العامة والطمأنينة[2]، ويمتد نشاطها إلى ما يشمل الحشمة، والحفاظ على الأماكن الأثرية، وعلى جمالية بعض المناطق الخاصة، وحماية الثروات الحرجية، والأملاك العامة. . .

كما وتكافح الضابطة الغش والتلاعب بالموازين والمكاييل والأسعار في المواد المسعّرة.

ومن هنا كانت الضابطة تقييداً للحريات العامة، ولحقوق التمتع بالممتلكات، ولكنه تقييد تفيد منه المجموعة بما فيها المتضرر نفسه.

وقد عرف الإسلام هذا النظام، وأقام الشرطة لضمانه، وكان المحتسب هو الذي يتولاه أساساً، ولكن صلاحياته كانت أوسع. وقد مارسها الإمام علي بنفسه، كما أمر عماله بممارستها.

فقد كان يمشي في الأسواق ليعاقب «من وجد من مطفف (المتلاعب بالموازين والمكاييل) أو غاشٌ في تجارة المسلمين» ولم يكن يقبل بأن يفوّض هذا الأمر إلى أحد في عاصمة الخلافة[3]. وكان يخاطب التجار في أسواق الكوفة بقوله: «يا معشر التجار اتّقوا الله. . . قدّموا الاستخارة، وتبرّكوا بالسهولة، واقتربوا من المبتاعين، وتزيّوا بالحلم، وتناهوا عن اليمين، وجانبوا

---

(١) مستدرك الوسائل م ١٣، ص ٢٣٥.

(٢) راجع G. Vedel Op.Cit. P.779. et suiv.

(٣) وسائل الشيعة، م ٦، ج ٢، ص ٢٨٤.

الكذب، وتجافوا عن الظلم، وأنصفوا المظلومين، ولا تقربوا الربا، وأوفوا الكيل والميزان، ولا تبخسوا الناس أشياءهم، ولا تعثوا في الأرض مفسدين»[1].

هذا وكان الإمام يمنع التعدي على الأملاك العامة، فقد مرّ في الفرات بمجلس لثقيف، فوجدهم قد تجاوزوا على حرم النهر، فانذرهم وأمهلهم قائلاً: «على أن أرجع وقد هدمتم هذه المجالس، وسودتم كل كوة وقلعتم كل ميزاب، وطممتم كل بالوعة على الطريق. فإن هذا كله في طريق المسلمين وفيه أذى لهم»[2].

هذا وكان الإمام يوصي عماله بنفس السلوك، ويحثّهم على محاربة الاحتكار، وشح التجار ومغالاتهم. فقد كتب إلى مالك الأشتر، يقول له بشأن التجار: «وتفقّد أمورهم بحضرتك وفي حواشي بلادك، واعلم مع ذلك أن في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشحاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضرة للعامة وعيب على الولاة، فامنع من الاحتكار، فإن رسول الله ﷺ منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً، بموازين عدل وأسعار لا تجحف بالفريقين: البائع والمبتاع، فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكّل به وعاقبه من غير إسراف»[3].

وكان الإمام أكثر تحديداً في كتابه إلى رفاعة حيث يقول: «أنهَ عن الحكرة، فمن ركب النهي فأوجعه ثم عاقبه بإظهار ما احتكر»[4].

هذا على أن عمل الضابطة يجب أن لا يمتدّ إلى هتك الحرمات، والاعتداء على الحياة الخاصة، وتتبع العورات. وهو الأمر الذي كان علي يشدّد عليه بأقوى ما يكون التشديد. وقد وعت البشرية اليوم هذا الأمر، فأخذت

---

(١) الكافي، الفروع، مذكور سابقاً، م ٥، باب آداب التجارة، ص ١٥١، ح ٣.
(٢) مستدرك الوسائل، مذكور سابقاً، م ٢٧، ص ١١٩.
(٣) نهج البلاغة م ٤، ج ١٧، ص ١٤٠.
(٤) مستدرك الوسائل، م ١٣، ص ٢٧٧.

الشرع المختلفة توصي به، بحيث يبدأ عمل الضابطة عندما تخرج الأمور من البيوت إلى الشوارع والأملاك العامة.

وبهذا تنسجم مع مهمتها في تنظيم الاستفادة من الحريات، دونما إلغاء لهذه الحريات، لا في الظروف العادية، وهذا ما توافق التشريعات الحديثة موقف الإمام فيه، ولا في الظروف الاستثنائية حيث يفترق موقف الإمام عن موقف المشترع الحديث.

فالمشترع الحديث يوافق على توسيع نطاق الضابطة في ظروف خاصة، عندما يكون النظام معرضاً للخطر، والنظام هنا هو نظام الحكم عملياً، فيدافع الحاكم عن حكمه بمصادرة الحريات والحقوق، حيث يعلن حالة الطوارىء التي تسمح له بذلك. أما علي عليه السلام، فقد رفض اللجوء إلى هذه الحالة، رغم كون فترة حكمه كانت كلها ظرفاً استثنائياً.

نظرية الطوارىء أو الظروف الاستثنائية:

تعترف الأنظمة الحديثة كلها، للسلطة التنفيذية، بصلاحية إعلان حالة الطوارىء، أو حالة الحصار، أو المنطقة العسكرية، في حالات الإخلال بالنظام أو الكوارث الطبيعية أو غيرها[1]، فتحل السلطة العسكرية محل السلطة المدنية، فتلجأ إلى الحد من الحريات، كحرية إبداء الرأي أو حرية التنقل والإقامة، وتفرض الرقابة على وسائل الإعلام، وتحدد إقامة الأشخاص، وتخرق حرمة المنازل، كما تصادر الأشخاص والممتلكات لصالح أعمال السلطة العسكرية، فيستدعى من ترى هذه السلطة ضرورة لالتحاقهم بالمراكز التي تحددها للقيام بأعمال معينة، كأعمال السائقين والميكانيكيين وسائر أرباب الحرف، كما تصادر المركبات وتوضع اليد على المباني والعقارات وغيرها، وتحل المحاكم العسكرية محل المحاكم العدلية في الكثير من الأمور.

---

(١) راجع G.Vedel, op.cit. P.299 et suiv.

وهذه الصلاحية وردت في الدساتير المختلفة، كالدستور الفرنسي في المادة ٣٦. وإذا خلا منها دستور فإنها تنظم بتشريع خاص كالمرسوم الاشتراعي رقم ١٩٦٧/٢٥ في لبنان.

وهذه السلطة التي تتمتع بها الحكومة، هي غير السلطة التي يتمتع بها رئيس الدولة، في حالات معينة في بعض البلدان، كما في فرنسا (م ١٦ من الدستور) وفي المانيا (م ٨١ من الدستور) وفي الولايات المتحدة. لأن السلطات هذه هي سلطات رأس السلطة التنفيذية، التي يتجاوز فيها الحكومة. أما سلطة إعلان حالة الطوارىء فهي سلطة تملكها الحكومة، ولكنها لا تستطيع أن تتحمل المسؤولية عنها إلى ما لا نهاية، بل لا بد من تدخل البرلمان، إذا تجاوزت فترة زمنية معينة، وهذا يعني أن الحكومة تستطيع أن تعمد إلى فرض نظام الطوارىء لمدة مؤقتة (هي اثنا عشر يوماً على الأغلب)، أما البرلمان فيستطيع إطالة المدة كما يشاء.

أما النظام الذي طبّقه الإمام علي عليه السلام، فهو حتى في هذا المجال، نفس النظام الذي طبقه في حالات السلم، فلم يعتمد نظاماً خاصاً للطوارىء، كما أنه لم يعترف لرئيس الدولة بأية سلطة إضافية، في ظروف الحرب أو غيرها من الظروف الاستثنائية، ولعل هذه كانت معجزته في مجال الحكم الذي، مارسه في ظروف هي كلها ظروف استثنائية، بل في حالات كانت كلها حالات حرب.

المسؤولية الإدارية:

وهي خضوع الإدارة للمحاسبة، عندما يتسبب أحد عمالها بضرر غير محق، لأحد المواطنين.

وهذه المسؤولية لم تكن معروفة في القانون الوضعي إلا منذ فترة قصيرة[1]، ذلك أن التشريعات المختلفة كانت، أما أن تحمّل الموظف

---

(١) راجع G.Vedel, op.cit. P.326-336.
وكذلك شفيق حاتم، القانون الاداري، الأهلية للنشر والتوزيع ١٩٨٥، ص ١٦٢ ــ ١٨٥.

المسؤولية كاملة عن الأخطاء المرتكبة بمناسبة الوظيفة، وإما أن تسمح بتضييع حقوق المواطنين، لأن السلطة العامة لا يمكن أن تحاسب من قبل المواطنين على ما تسببه لهم من ضرر، وإن تكن أحياناً عرضة للمساءلة السياسية أمام ممثلي الشعب.

وقد عرفت بريطانيا في قانون سنة ١٦٨٩ حق الادعاء بوجه الملك عن تصرفات عملائه، ولكن المحاكم كانت تحكم على الموظف حتى سنة ١٩٤٧. أما في فرنسا، فإن علاقات القضاء بالإدارة، لم تكن دائماً على ما يرام، الأمر الذي كان يؤدي إلى تشدّد القضاة مع الموظفين دون السلطة العامة، التي لم يكن يجوز أن تخضع للمحاسبة، إلاّ في حالات محدّدة حصراً، وهي لم تكن تطال الأعمال التي كانت تعتبر سلطوية، لأن السلطة صاحبة السيادة ولا يجوز لأي جهاز أن يعلوها. إلى أن بدأت تتحدد قواعد المسؤولية العامة للسلطة الإدارية. لا سيما بقرار بلانكو لسنة ١٨٧٣. غير أن المسؤولية الإدارية الكاملة لم تتحقق، خصوصاً في المسائل السلطوية التي تعتبر من مصالح الدولة العليا Raison de l'Etat أو من أعمال السلطة[١].

أما الإمام علي فقد حدّد المسؤولية الإدارية أبان حكمه، ولم يعط الإدارة أية ميزة على المواطنين، لهذه الجهة، متقدماً على التشريعات، حتى في أحدث تطوراتها الراهنة. وهذا ما سنبينه فيما يلي، في دراستنا لأصناف المسؤولية الإدارية.

أصناف المسؤولية الإدارية[٢]:

استقر التشريع والفقه واجتهاد المحاكم اليوم على ثلاثة أنواع من المسؤولية في هذا المجال، فمسؤولية الموظف تقوم:

١ ــ إذا ارتكب الخطأ خارج الوظيفة.

---

(١) راجع G.Vedel, op.cit. P.115 et suiv.

(٢) راجع Ibid, P.350 et suiv.

٢ ـ إذا ارتكب الخطأ بمناسبة الوظيفة ولكنه كان مقصوداً.

٣ ـ إذا ارتكب الخطأ بمناسبة الوظيفة وكان جسيماً.

أما إذا لم تتوفر هذه الشروط، وكان هناك تسبب بالضر، فإن المسؤولية تقع على الإدارة، سواء تسببت بالضرر بواسطة عمالها عن طريق الخطأ (نظرية الخطأ)، أو عن طريق إيجاد وضع خطير من شأنه إحداث الضرر (نظرية المخاطر)، أما في حال توفر المسؤولية الجزائية للموظف، فتكون مسؤولية الإدارة قائمة على الجزء الباقي بعد تأدية ما عليه.

على أن التعويض تسدّده الإدارة في جميع الحالات للمتضرر، ويمكنها الرجوع على الموظف سبب الضرر، إذا توفرت مسؤوليتها الكلية أو الجزئية. والسبب في ذلك، أن المواطن ما كان ليتضرر، وأن الموظف ما كان ليتسبب بالضرر، لولا إتاحة الإدارة للفرصة وتوفيرها لأداة الضرر.

وفي هذه الحالة، ينال المواطن حقه دون التعرض لمخاطر عدم قدرة الموظف على التعويض.

أما السلطة التي تخضع للمسؤولية عند التسبب بالضرر للمواطنين، فهي اليوم السلطة الإدارية وحدها. أما السلطة التشريعية فالغالب، عالمياً أن لا مسؤولية عليها عند إلحاقها الضرر بالمواطنين.

فما كان موقف الإمام علي من هذه المشكلة؟

لم يلجأ الإمام علي إلى استخدام مؤسسة الإدارة لإخفاء الأمور الشخصية، بل كانت الأمور عنده أكثر وضوحاً، كما أنه لم يحمل الموظف شخصياً ما لا يتحمله في ضوء مبادىء القانون المدني والجزائي، دون اعتماد قانون آخر يطبق على الإدارة وعلى الموظف، غير ذلك الذي يطبق على سائر الناس. كما أنه لم يعفِ أية سلطة من المسؤولية والمحاسبة، في حال التسبب بالضرر.

فالسلطة التشريعية في شقها الإنساني، أي الجهة التي تستخرج قواعد عامة من الشرع، كما السلطة الإدارية، وهما يمكن أن تندمجا في بعض مراتبهما لا سيما العليا منها، وكذلك السلطة القضائية، كلها تتحمل المسؤولية عن الأعمال التي تقوم بها، وتتسبب بضرر غير محق للمواطنين، ولا يمكن لأي ضرر يحصل إلا أن يكون هناك مسؤول عنه.

فالموظف الذي يلحق الضرر بالمواطن مسؤول عن تعويضه، إلى جانب العقوبة الجزائية، إن توفّرت أسبابها، فقد جلد الإمام قنبر مولاه ثلاث جلدات لجلده أحد المحكومين ثلاث جلدات زائدة عما يستحق[1].

على أن السلطة تبقى مسؤولة بالتضامن مع الموظف إذا ارتكب ما يسيء إلى المواطنين، حتى تعيد إلى كل ذي حق حقه. ففي كلام وجهه الإمام عليه السلام إلى عثمان قال: «ألا تنهى سفهاء بني أمية عن أعراض المسلمين وأبشارهم وأموالهم. والله لو ظلم عامل من عمالك حيث تغرب الشمس، لكان إثمه مشتركاً بينك وبينه»[2].

هذا كما كتب علي إلى رفاعة عامله بشأن ابن هرثمة، وكان مسؤولاً عن سوق الأهواز: «فإن كان يوم الجمعة.. طف به في الأسواق، فمن أتى عليه بشاهد فحلّفه مع شاهده، وادفع إليه من مكسبه ما شهد به عليه»[3].

أما إذا تسبب الموظف بالضرر أثناء ممارسته لوظيفته، ولكن دون قصد، فإن السلطة هي المسؤولة عن التعويض. فالقاضي الذي ينزل عقوبة خطأ بأحد الناس، تتحمل السلطة تبعة خطئه، يقول الإمام: «ما أخطأت القضاة... فهو على بيت مال المسلمين»[4].

---

(١) فروع الكافي، مذكور سابقاً، م ٧، ص ٢٦٠.
(٢) نهج السعادة م ١، ص ١٧٦.
(٣) مستدرك الوسائل، ج ١٨، ص ٢٦٧.
(٤) المرجع نفسه، م ١٧، ص ٤٠٧.

أما إذا قصرت السلطة ولم تبادر، فلحق، جراء عدم مبادرتها أو عدم تمكنها، ضرر بأحد الناس، فهي مسؤولة، فلو داس الناس رجلاً في زحام كزحام يوم الجمعة مثلاً، ولم يعرف بالتحديد من الذي تسبب بموته، فإن بيت المال مسؤول عن ديته[1].

ولعل موقف علي الإسلامي هذا يمكن أن ينفتح على ما يسمى اليوم «نظرية المخاطر»، التي تقضي بمسؤولية من ينشيء وضعاً خطيراً، عن كل ضرر يلحق بالآخرين، جرّاء هذا الوضع، دون خطأ منه.

وفي مثالنا السابق، فإن الشرع الذي أنشأ زحام يوم الجمعة، الناجم عن التوجّه الجماعي إلى أداء الصلاة، يتحمل المسؤولية عمّا ينتج من ذلك من أضرار. على أننا لا نتوسع في هذا الأمر هنا، تاركين إياه إلى مناسبة لاحقة، إن شاء الله.

وهكذا فإن الإمام علي لم يميّز في تطبيق القانون بين الإدارة والأشخاص، فلم يضطر إلى اعتماد قانون غير القانون المشترك المعتمد. وهو إلى ذلك، لم يعتمد قضاء خاصاً لهذه الأمور، كما جرت عليه العادة اليوم في بعض البلدان، نتيجة لتمسكها المطلق بمبدأ فصل السلطات الذي اضطرها إلى أن تقيم قضاء إدارياً، إلى جانب القضاء العدلي.

(١) وسائل الشيعة م ١٨ كتاب التجارة، ص ١٦٥.

الفصل السابع

مصادر الشريعة عند علي

ارتدت مسألة السلطة المشرّعة عبر العصور أهمية كبيرة، وهي ما زالت حتى اليوم، تثير الجدل والنقاشات، وتبرز في شأنها الخلافات بين اتجاهين أساسيين: أولاً، وبين فروع كل من هذين الاتجاهين ثانياً.

فالاتجاهان الأساسيان هما: الاتجاه البشري والاتجاه الإلٰهي. الأول يعتبر أن التشريع يضعه البشر، بينما الثاني يرى أن التشريع يجب أن ينزل من عند الله عز وجل.

الإتجاه الأول، وهو الإتجاه «الوضعي»، يوكل المهمة، إما إلى الحاكم، وإما إلى ممثلين عن الشعب يضعون له النصوص، أو هو يرى في الشعب بيئة تتوالد فيها قواعد القانون عفوياً، على شكل أعراف إلزامية. والقواعد التي توضع أو تتوالد بهذه الأشكال، قواعد يراها أصحاب هذا الاتجاه ملبية لحاجات الجماعة، وهي تتطور وتتبدّل مع تطور هذه الحاجات من جهة، ونتيجة للعبة التجربة والخطأمن جهة ثانية.

أما الاتجاه الثاني، فيرى أن الله هو الذي يشرّع، فيضع القوانين الدائمة

للبشرية التي، لا تتأثر بالحالات الطارئة، بل هي ثابتة لا يطال التغيير فيها إلاّ جوانب يسيرة نسبياً، تنسخ ويؤتى بغيرها في كل طور من أطوار الحياة البشرية، وهي غير معرَّضة للخطأ، ولا دور للتجربة فيها.

الاتجاه الوضعي في التشريع:

في هذا الاتجاه، تراجع الدور الفردي في مجال وضع النصوص، ليحل محله دور المجموعة، بحيث أصبح الاشتراع، من الناحية النظرية بين يدي سلطة ينتخبها الشعب، لتمثله فتلبي حاجاته وتطلعاته. أما من الناحية الفعلية، فقد انكشفت التجربة عن نواحي قصور خطيرة، ذلك أن الهيئة المنتخبة، وهي عادة البرلمان أو أحد مجلسيه، إذا كان ذا مجلسين، لم تستطع مواكبة وتائر الحياة المتسارعة، خصوصاً في الظروف غير العادية، كحالات الحرب مثلاً، حيث تتلهى بالنقاشات المطوّلة، فيما الأمور بحاجة إلى البت السريع. كما أنها ليست دائماً نزيهة ومترفعة، بحيث تضع المصلحة العليا نصب عينيها، بل أن أعضاءها، كل يحاول إرضاء ناخبيه بالدفاع عن مصالحهم الخاصة الضيقة، هذا بالإضافة إلى المناقشات الحزبية والصراعات التي تتقاذفها.

ولهذا فإن السلطات الحاكمة ــ التنفيذية ــ عادت لتمسك بالتشريع بطريقة ملتوية[١]، بحيث تحصل من البرلمان على تفويض، فتضع ما تشاء من تشريعات بتسميات خاصة، ولكن بشرط عرضها، بشكل إجمالي على البرلمان، الذي غالباً ما يهمل دراستها أو المصادقة عليها، وتمسي نافذة دون علمه بمضمونها.

أما السجال القائم في هذا الاتجاه، فهو يدور حول مصادر القانون، حيث ينقسم فقهاؤه إلى مدرستين رئيستين[٢]:

الأولى: ترى في المصادر، قبل كل شيء، العوامل التي تؤدي إلى وضع

---

(١) راجع Mirkine Guétzévith, op.cit. -

(٢) راجع M.N.N.Alexeiev, l'acte juridique, Annuaire de l'institut de philosophie du droit, 1934-1935. -

قواعد حقوقية معينة، أما الثانية، فهي تراها في المعطيات التي، ينكب عليها الحقوقي لمعالجة الأوضاع والتصرفات التي، عليه مواجهتها.

والاتجاه الأول يرى المصادر الحقيقية أو الطبيعية، في المعطيات الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية، التاريخية.

أما الاتجاه الثاني، فيرى أن هذه المعطيات ليست مصادر للقانون، بل عوامل قد تؤثر على المشترع الذي، يبقى حراً في اختيار القواعد، في حين أن مصادر القانون هي النصوص والأعراف بوجه عام، لأنها هي التي تفسّر وتطبّق، آخذة طريقها إلى التحقّق الفعلي.

أما المنبع الأساسي للسجال فهو في الواقع، الخلاف الجذري بين مذاهب «الموضوعيين» الذين، يرون أن وضع القانون مسألة مشروطة بجملة الظروف الاجتماعية والتاريخية وليست حرة، وبين «الإراديين»، الذين يرون أن السلطة تتمتع بالحرية في هذا المجال، وهي تستطيع أن توجه التشريع لتحقيق الغايات التي تريدها[1].

وهكذا فإن الاتجاه الوضعي يشكو من مشاكل حقيقية عميقة تشكك بأسسه من جهة، وتجعله عرضة للتغير والتبدل، ليس فقط بسبب تغيّر وتبدل الظروف، بل وأيضاً بسبب تبدّل موازين القوى أيضاً، من جهة أخرى.

الإتجاه الإلهي:

هو الاتجاه الذي تتمسك به الأديان على وجه العموم، فالدين اليهودي أنزل فيه التشريع من الله على موسى عليه السلام، والدين المسيحي مع أخذه ببعض الأحكام الواردة في العهد القديم، يعتبر أن آباء الكنيسة وفقهاءها مؤهّلون، بمساعدة الإلهام الإلهي، لوضع النصوص الحقوقية الصحيحة، وكذلك فإن الدين الإسلامي أنزل فيه الشرع من قبل الله على النبي في القرآن وفي الوحي

(١) راجع - Henri BATIFFOL, Philosophie du droit L.G.D.J. Paris 1979, P.47 et suiv.

عموماً. إلا أن فقهاء المسلمين لا يتوقفون جميعاً عند المصدر الإلٰهي المباشر، بل يرى بعض منهم أن هناك مصادر أخرى، يمكن اعتبارها مصادر إلٰهية غير مباشرة، وهي مصادر بشرية توضع بتكليف أو بتسديد إلٰهي.

موقف الإمام علي عليه السلام:

يرى الإمام علي عليه السلام أن المشرع هو الله عز وجل، وقد أنزل دينه كاملاً إلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم فأتى القرآن شاملاً كل ما يلزم للبشرية التي، لم يتركها الله مهملة، وقد بلّغ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه كل ما كلفه بتبليغه، فلم يقصّر. يقول علي عليه السلام: «إن الله لم يخلقكم عبثاً، ولم يترككم سدى ولم يدعكم في جهالة ولا عمى.. وأنزل عليكم الكتاب تبياناً لكل شيء، وعمّر فيكم نبيه أزماناً، حتى أكمل له ولكم فيما أنزل من كتابه، دينه الذي رضي لنفسه، وأنهى إليكم، على لسانه، محابّه من الأعمال ومكارهه ونواهيه وأوامره، وألقى إليكم المعذرة، واتخذ عليكم الحجة، وقدّم إليكم بالوعيد، وأنذركم بين يدي عذاب شديد»[1].

وهكذا أتى الدين كاملاً ذا أحكام دائمة، «فالقرآن آمر زاجر، وصامت ناطق، حجة الله على خلقه، أخذ عليه ميثاقهم، وارتهن عليهم أنفسهم، أتم نوره وأكرم به دينه، وقبض نبيه صلى الله عليه وآله وسلم، وقد فرغ إلى الخلق من أحكام الهدى به، فعظّموا منه سبحانه ما عظم من نفسه، فإنه لم يخف عنكم شيئاً من دينه، ولم يترك شيئاً رضيه أو كرهه، إلاّ وجعل له علماً بادياً وآية محكمة، تزجر عنه أو تدعو إليه، فرضاه فيما بقي واحد وسخطه فيما بقي واحد»[2].

وإلى جانب القرآن هناك سنّة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم المكمّلة والمفسرة، وهي أيضاً من عند الله، لأن الله «بعث رسولاً هادياً بكتاب ناطق وأمر قائم»[3].

---

(١) نهج البلاغة مذكور سابقاً، م ٢، ج ٦، ص ١٢٢.
(٢) المرجع نفسه، ج ١٠، ص ٥٤١ و ٥٤٢.
(٣) المرجع نفسه، ج ٩، ص ٤٩٢.

فالأمر القائم هو ما قام به الرسول ﷺ، فإذا أشكل شيء في القرآن على الناس، أو أتاح مجالاً للتفسيرات المتباينة، أتت السنّة لتحل المشكلة، فقد أوصى علي عليه السلام ابن عباس، عندما أرسله لمحاجّة الخوارج بقوله: «لا تخاصمهم بالقرآن، فإن القرآن حمال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنة، فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً»[1] ولكن هنا يطرح سؤال: هل أن سنة من خلفوا الرسول ﷺ على الحكم تشكل مصدراً للتشريع؟

إن هذه السنة بحد ذاتها، وبقطع النظر عن صلتها بسنة الرسول ﷺ، لا تشكل مصدراً، في نظر علي عليه السلام، فكيف بها إذا خالفتها؟

فقد سأل عبد الرحمن بن عوف علياً، هل يسير بسيرة الشيخين، أبي بكر وعمر، إذا بايعه، فأجاب علي عليه السلام: «إن كتاب الله وسنّة نبيه لا يحتاج معهما إلى إجّيري (عادة) أحد»[2]، بل على كتاب الله وسنّة رسوله واجتهاد رأيي»[3].

ولكن الأخذ من الكتاب والسنة ليس بالأمر البسيط، بل إن الإنسان ليجد أحياناً غموضاً، وربما تناقضاً ظاهراً فكيف الحل؟

إن الحل يكمن في تدبّر هذين المصدرين.

القرآن الكريم رأى علي عليه السلام أن النبي خلّف في الناس كتاب الله، «مبيّناً حلاله وحرامه وفرائضه وفضائله وناسخه ومنسوخه، ورخصه وعزائمه، وخاصه وعامه، وعبره وأمثاله، ومرسله ومحدوده، ومحكمه ومتشابهه، مفسراً مجمله، ومبيناً غوامضه، بين مأخوذ ميثاق علمه، وموسع على العباد في جهله، وبين مثبت في الكتاب فرضه، ومعلوم في السنة نسخه، وواجب في السنة أخذه ومرخّص في الكتاب تركه، وبين واجب لوقته وزائل في مستقبله،

---

(١) المرجع نفسه، م ٤، ج ١٨، ص ٢٣٦.
(٢) نهج السعادة، م ١، ص ١٥٥.
(٣) المرجع نفسه، راجع كذلك الطبري، م ٣، ص ٢٩٧.

ومباين بين محارمه، في كبير أوعد عليه نيرانه، أو صغير أرصد له غفرانه، وبين مقبول في أدناه موسّع في أقصاه»[1].

فالحلال: ما هو مسموح فعله، كالزواج والبيع وأكل الطيبات.

والحرام: ما هو ممنوع إتيانه كالزنا والربا وأكل الميتة.

أما **الفضائل** فهي النوافل[2] التي يستحب القيام بها ولكن شرط أن لا تضر بالفرائض لأنها تأتي بعدها من حيث الأولوية.

وأما **الفرائض** فهي الإلزامات المفروضة على المسلمين، وهي دعائم الإسلام، «وعلى هذه الفرائض الخمس بني الإسلام»، «أولها الصلاة ثم الزكاة ثم الصيام ثم الحج ثم الولاية، وهي خاتمتها والحافظة لجميع الفرائض والسنن»[3].

الناسخ والمنسوخ:

وأما النسخ فهو إلغاء ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام ونحوها، وذلك لتأديته الغرض من فرضه، فهو إذاً «الإبانة عن انتهاء أمد الحكم وانقضاء أجله»[4] لأن المصلحة التي كان مطلوباً أن يحققها قد تغيرت[5]. ذلك «أن الله تبارك وتعالى، إذ بعث رسوله ﷺ بالرأفة والرحمة، فكان من رأفته ورحمته أنه لم ينقل قومه في أول نبوّته من عاداتهم، حتى استحكم الاسلام في قلوبهم وحلّت الشريعة في صدورهم»[6].

---

(١) نهج البلاغة، م ٢، ج ١، ص ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، م ١، ج ١، ص ٤٠.

(٣) السيد مرتضى علم الهدى، رسالة المحكم والمتشابه المعروف بتفسير النعماني، دار السبستري، قم.

(٤) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي: ١/٢٤٩.

(٥) المصدر نفسه، ١٢/٢٤٦.

(٦) السيد مرتضى علم الهدى، مذكور سابقاً، ص ٦.

ثم هو سبحانه لم يفاجىء أهل الكتاب بأحكام تخالف شرائعهم، ولهذين السببين، نسخ بعض ما كان مفروضاً وأبدل به ما يجب أن يفرض، ومن الأمثلة على ذلك:[1]

قوله تعالى في أول الإسلام: ﴿**والللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً ☆ واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما فإن الله كان توّاباً رحيماً**﴾ (النساء/ ١٥ و ١٦).

فلما كثر المسلمون، وقوي الإسلام واستوحشوا أمور الجاهلية، التي كان الحكم القرآني يسايرها، أنزل الله تعالى: ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾ (النور/ ٢) إلى آخر الآية فنسخت هذه آية الحبس والأذى.

وفي موضوع العدة أنزل تعالى في أول الإسلام ﴿**والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج**﴾ (البقرة/ ٢٤٠). فلما قوي الإسلام، أنزل الله تعالى: ﴿**والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليهن**﴾ (البقرة/ ٢٣٤) إلى آخر الآية.

ومن ذلك أمر الله رسولهﷺ في البداية بالدعوة فقط، بقوله تعالى: ﴿**يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً ☆ وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً ☆ وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلاً كبيراً ☆ ولا تطع الكافرين ودع أذاهم وتوكّل على الله وكفى بالله وكيلاً**﴾ (الأحزاب/ ٤٥ ــ ٤٨) فبعثه الله تعالى بالدعوة فقط، وأمره أن لا يؤذيهم.

فلما هموا به، أمره بالهجرة وفرض عليه القتال، فقال سبحانه: ﴿**أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير**﴾ (الحج/ ٣٩). ولما

(١) راجع المصدر نفسه، ص ٦ وما بعد.

اشتد ساعد المسلمين، أنزل تعالى: **﴿واقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم﴾** (براءة/ ٥).

ومن ذلك ما فرضه الله تعالى بداية على الرجل الواحد من أن يقاتل عشرة من المشركين. وذلك قوله تعالى: **﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾** (الأنفال/ ٦٥). إلى آخر الآية، ثم نسخها سبحانه فقال: **﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين﴾** (الأنفال/ ٦٦).

ومنه أن رسول الله ﷺ، لما بعث كانت الصلاة إلى قبلة بيت المقدس، سُنَّة بني إسرائيل، فلما هاجر وبعد أن حزن من تعيير اليهود إياه باتباع قبلتهم نزل قوله تعالى: **﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء☆ فلنولينّك قبلة ترضاها فولِ وجهك شطر المسجد الحرام☆ وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة﴾** (البقرة/ ١٤٤).

ومنه قوله تعالى: **﴿وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾** (النساء/ ٨)، الذي نسخه بقوله: **﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين﴾** (النساء/ ١١).

على أن الناسخ والمنسوخ ليسا مقتصرين على القرآن، بل هناك علاقة نسخ قائمة بين القرآن والسنة، فقد يكون حكم مقرراً في القرآن، فتنسخه السنة النبوية، وذلك كإقراره ﷺ رجم الزاني المحصن نسخاً للآية الآمرة بإمساك النساء في البيوت (النساء/ ١٥)، وإن كان هناك خلاف حول عدد الأحكام القرآنية المنسوخة بالسنة[1].

وقد يكون الحكم مقرراً في السنة فينسخه القرآن، ومثاله أن السنة كانت تقضي بصوم يوم عاشوراء فنسخ القرآن الأمر بصيام شهر رمضان.

---

(١) راجع محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ١٩٧٩، ص ٢٤٧.

وقد يكون الحكم مقرراً في السنة، ثم تنسخه السنة، وذلك كحديث «خضبوا الشيب ولا تشبهوا باليهود»، الذي أعلن علي عليه السلام أنه نسخ[1].

العزيمة والرخصة:

العزيمة، كما يعرفها العلامة محمد تقي الحكيم هي «ما شرّعه الله إصالة من الأحكام العامة، التي لا تختص بحال دون حال، ولا بمكلف دون مكلف»[2]، فهي ما لا يمكن الفكاك منه، كقوله تعالى: ﴿**فاعلم أنه لا إله إلا هو الحي القيوم...**﴾ (البقرة/ ٢٥٥) وسائر ما ألزم به الشارع من الصوم والصلاة والحج وترك شرب الخمر وأكل الميتة، وهكذا...

والرخصة، هي «ما شرّعه الله من الأحكام تخفيفاً على المكلف في حالات خاصة تقتضي هذا التخفيف»[3] فهي إذاً ما يسمح به استثناءً على القاعدة.

وقد تأتي الرخصة إطلاقاً بعد النهي فإن الله تعالى فرض الوضوء على عباده بالماء الطاهر وكذا الغسل من الجنابة (المائدة/ ٦)، فالفريضة من الله تعالى الغسل بالماء عند وجوده لا يجوز غيره، والرخصة فيما إذا لم يوجد الماء التيمم بالتراب من الصعيد الطيب (النساء/ ٤٣ والمائدة/ ٦). وقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام.. فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدّة من أيام أخر**﴾ (البقرة/ ١٨٣ ـ ١٨٥.

وهناك رخص ظاهرها غير باطنها كقوله تعالى: ﴿**لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذّركم الله نفسه وإلى الله المصير**﴾ (آل عمران/ ٢٨).

---

(١) نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٤، ج ١٨، ص ٢٤٩.

(٢) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط ٢، ١٩٧٩.

(٣) المرجع نفسه.

وأخيراً، هناك رخص صاحبها فيها بالخيار، إن شاء فعل وإن شاء ترك كقوله تعالى: ﴿**وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين**﴾ (الشورى/ ٤٠). فالإنسان الذي يصيبه الضرر يستطيع أن يرد بمثله أو أن يعفو، فهو بالخيار.

العام والخاص:

العام هو ما يشمل جميع أفراد موضوعه، كقوله تعالى: ﴿**أقيموا الصلاة**﴾.

والخاص ما لا يشمل إلا بعض الأفراد، كقوله تعالى: ﴿**امرأة مؤمنة إن هي وهبت نفسها للنبي...**﴾ (الأحزاب/ ٥٠).

وقد يأتي حكم لفظه عام ومعناه عام أو لفظه خاص ومعناه خاص وقد يأتي عكس ذلك:

فأما ما ظاهره العموم ومعناه الخصوص، فكقوله عز وجل: ﴿**يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضّلتكم على العالمين**﴾ (البقرة/ ١٤٧ و ١٤٢)، فقد فضلهم الله تعالى على عالمي زمانهم بأشياء خصهم بها، مثل المن والسلوى والعيون التي فجّرها لهم من الحجر. وكقوله تعالى: ﴿**ريح فيها عذاب أليم تدمّر كل شيء بأمر ربها**﴾ (الأحقاف/ ٢٥)، والمقصود أنها تدمّر ما يمكن أن يدمّر في بقعة معينة، لا في كل مكان. وكقوله تعالى: ﴿**إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين**﴾ (آل عمران/ ٣٣). حيث أراد الله تعالى أنه فضّلهم على عالمي زمانهم أيضاً. وكقوله تعالى: ﴿**إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم**﴾ (النمل/ ٢٣) حيث يعني سبحانه بلقيس وهي لم تؤت أشياء كثيرة يمكن تصورها.

وأما ما لفظه خصوص ومعناه عموم، فكقوله عز وجل: ﴿**من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل**

الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً. . .﴾ (المائدة/ ٣٢) فنزل لفظ الآية خصوصاً في بني إسرائيل وهو جارٍ على جميع الخلق.

ومما نزل بلفظ العموم ولا يراد به غيره فقوله تعالى: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾** (الحج/ ١) أو قوله: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة. .﴾** أو قوله: **﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل. .﴾** (الحجرات/ ١٣)، حيث عنى سبحانه وتعالى جميع الناس.

العبر والأمثال:

أما العبر فهي حسب قول الراغب الإصفهاني[1] من ــ عَبَرَ ــ أي تجاوز من حال إلى حال، فالعبرة والاعتبار يكون بالحال التي يتوصل بها الإنسان من معرفة المُشاهَد إلى ما ليس بمشاهد، فتكون الحوادث، التي حصلت للأمم السابقة، دليلاً على ما يمكن أن يحصل لنا.

وأما الأمثال، فهي سرد حالات أو حوادث واقعية أو فرضية، حصلت لبعض الناس، فكانت نتائجها أحياناً حسنة، وأحياناً سيئة. ومن هذا ما بيّنه الله تعالى بقوله: **﴿ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون﴾** (إبراهيم/ ٢٥)، من مثل قوله: **﴿مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون﴾** (آل عمران/ ١١٧). أو قوله: **﴿الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾** (النور/ ٣٥).

فيكون المقصود بها العبرة والاتعاظ، أو إيضاح بعض الأمور.

---

(١) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر. مادة عبر.

المرسل والمحدود:

وقد يقال: المطلق والمقيد، فالأول مأخوذ من الإطلاق وهو الإرسال والشيوع، كقوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾ (المائدة/٨٩). ويقابل المرسل المحدود، كقوله: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ (النساء/ ٩٢) فقيد القول الأول بكلمة مؤمنة، فلم تعد أي رقبة على الإطلاق، بل هي صنف معين منها.

المحكم والمتشابه:

اختلف في تعريف المحكم والمتشابه على أقوال. فقال الجبائي: «المحكم ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما يحتمل وجهين فصاعداً»، وقال جابر: «المحكم ما يعلم تعيين تأويله، والمتشابه ما لا يعلم تعيين تأويله». وقيل: المحكم ما عُرف المراد منه، إما بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه[١]. وقيل أيضاً: المحكم من الإحكام الذي يفيد عمل الشيء بحيث يمنع فساده أو تبعيضه أو اختلاله. وأما المتشابه، فمن التشابه، أي توافق أشياء مختلفة واتحادها في بعض الأوصاف والكيفيات[٢].

ويعرفه أخيراً العلامة محمد تقي الحكيم بقوله: «فبناء على ظهور الآية (آل عمران/ ٧)، يكون المتشابه ما استأثر الله عز وجل بعلمه وما ورد تأويله من غوامض الآيات عن النبيﷺ وأهل بيتهعليهم السلام من المحكم»[٣].

وعن علي عليه السلام[٤]: «المحكم ما تأويله في تنزيله من تحليل ما أحل الله سبحانه في كتابه وتحريم ما حرّم، من المآكل والمشارب والمناكح، ومنه ما فرض الله عز وجل من الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، ومما دلهم به

(١) راجع محمد تقي الحكيم، مذكور سابقاً، ص ١٠١ و ١٠٢.
(٢) محمد حسين الطباطبائي، مذكور سابقاً: ٣/ ٢٠.
(٣) محمد تقي الحكيم، المصدر نفسه.
(٤) السيد المرتضى علم الهدى، مذكور سابقاً، ص ١١ وما بعدها.

مما لا غنى بهم عنه من جميع تصرفاتهم، من مثل قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم...﴾ (المائدة/ ٦) أو قوله: ﴿حرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير...﴾ (المائدة/ ٣)، أو قوله: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم..﴾ (النساء/ ٢٣).

وأما المتشابه من القرآن فهو الذي «انحرف متفق اللفظ مختلف المعنى»، مثل قوله عز وجل: ﴿يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾ (المدثر/ ٣١)، «فنسب الضلالة إلى نفسه في هذا الموضع، وهذا ضلالهم عن طريق الجنة بفعلهم».

وأما معنى الضلالة في القرآن فعلى وجوه، فمنه ما هو محمود، وهو ما نسب إلى الله تعالى، ومنه ما هو مذموم، كقوله تعالى: ﴿وأضلهم السامري﴾ (طه/ ٨٥)، أو قوله: ﴿وأضل فرعون قومه وما هدى﴾ (طه/ ٧٩)، وغير ذلك. وأما الضلال المنسوب إلى الأصنام، فقوله تعالى في قصة ابراهيم عليه السلام: ﴿واجنبني وبني أن نعبد الأصنام☆ رب إنهن أضللن كثيراً من الناس﴾ (إبراهيم/ ٣٦). والأصنام لم تضل أحداً على الحقيقة وإنما ضل الناس بها وكفروا حين عبدوها. وأما الضلال الذي هو النسيان، فهو قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء إن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ (البقرة/ ٢٨٢).

وفي مسألة الوحي يرد المتشابه، فالوحي منه وحي النبوّة، ومنه وحي الإلهام، ومنه وحي الإشارة، ومنه وحي أمر، ومنه وحي كذب، ومنه وحي تقدير، ومنه وحي خبر، ومنه وحي الرسالة.

أما وحي النبوّة والرسالة، فكقوله تعالى: ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده...﴾ (النساء/ ١٦٣).

وأما وحي الإلهام فكقوله عز وجل: ﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً...﴾ (النحل/ ٦٨)، وقوله: ﴿وأوحينا إلى أم موسى أن....﴾ (القصص/ ٧).

وأما وحي الإشارة فكقوله عز وجل: ﴿فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبّحوا بكرة وعشيّا﴾ (مريم/ ١١).

وأما وحي التقدير فكقوله تعالى: ﴿وأوحى في كل سماء وأمرها وقدّر فيها أقواتها﴾ (فصلت/ ١٢).

وأما وحي الأمر فكقوله سبحانه: ﴿وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي﴾ (المائدة/ ١١١).

وأما وحي الكذب فكقوله عز وجل: ﴿شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض. . .﴾ (الأنعام/ ١١٢).

وأما وحي الخير فكقوله سبحانه: ﴿وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين﴾ (الأنبياء/ ٧٣).

وكل هذا مما يدل على أن ظواهر بعض الآيات لا يمكن أن توصل إلى معانيها الحقيقية بواسطة مدارك الإنسان العادي وحدها.

على أن الإحكام والتشابه، يردان في السنة كما يؤكده الإمام الرضا عليه السلام في عيون الأخبار.

المفاهيم الأخرى:

أما المجمل، فهو الذي لم يأت مفصلاً، فاحتاج إلى أمثلة تطبيقية وشروح لفهمه، وكذلك الغامض الذي يلتبس على الناس، فيحتاج إلى تفسير وشرح وأمثلة. وقد تولى رسول الله صلى الله عليه وآله تفسير المجملات والغوامض وتعليم الأمة كيف تؤديها، وتولّى الأمر بعده أوصياؤه الطاهرين.

وأما المأخوذ ميثاق علمه، فهو ما لا يسع أحداً جهله، كقوله تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم. . .﴾ وسائر الأمور ضرورية المعرفة.

أما الموسّع، على العباد في جهله فهو الأمور التي تحتاج إلى التخصص كتفسير الحروف المقطعة ونحو ذلك.

وأما الواجب بوقته الزائل في مستقبله، فهو ما يجب فعله في وقت معين تحت طائلة فوات أوانه، كالصوم في شهر رمضان، أو كصلاة الجمعة في وقت معين.

وأما المقبول في أدناه الموسع في أقصاه فهو كتلاوة بعض القرآن التي، لا توجب قراءته كله.

وأما كون المحارم متباينة فهو أمر معروف، إذ يقسمها الفقهاء إلى الكبائر والصغائر، وقد أنذر الله مرتكبي الكبائر بالعذاب العظيم، في حين أن مرتكبي الصغائر قد يعفو الله عنهم[1].

السنة المطهّرة:

السنة هي قول المعصوم وفعله وتقريره مما يمكن اتخاذه دليلاً في الحياة والسلوك، وقد ميّز البعض بخصوص تصرفات الرسول ﷺ بين ما هو من حاجاته كالأكل والشرب وما إليها، وبين ما هو من تجربته وآرائه الخاصة، وبين ما هو مأمور به من الله عز وجل، معتبرين أن الصنف الثالث فقط هو السنة الشريفة واجبة الإتّباع.

ويمكن مناقشة هذا الرأي كما يلي:

أولاً: فيما يخص حاجاته ﷺ، فإن وجود الحاجة مما لا يدخل في الإرادة، كالحاجة إلى الأكل والشرب وما إليهما، لكن هذا أمر غير متروك لإرادة الإنسان، النبي أو غيره، فلا يمكن القول بخصوصه بالاتّباع أو عدم

(١) اعتمدنا في تفسير كلام علي عليه السلام حول كل هذه الأمور، ما خلا ما أشرنا إليه في موضعه، على شرح ابن أبي الحديد لها، راجع نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٢، ج ١، ص ٣٨.

الاتباع، لأن الحاجات موجودة عند جميع الناس، وحتى الحيوانات، وكل يشبعها كما يرى، فيكون المطروح طريقة الإشباع، وهي يمكن أن تُتّخذ سنّة، فإذا كان الرسول يأكل أصنافاً معينة من الطعام، فهذا يعني أنها مباحة، وإذا كان يرفض تناول أصناف أخرى، فلا بد من أن يُتبين: هل أن رفضه ﷺ نابع من حرمة أو كراهة تشريعية أم شخصية، وبناء عليه يمكن أن يقرر.

ثانياً: فيما يخص تجربته وآراءه الشخصية، فإننا نؤمن أنها واجبة الإتّباع، ذلك أنه **﴿لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾** (النجم/ ٣ و ٤).

ولكن بعض الفقهاء يعارض هذا الحكم أو يستثني عليه بحديث منسوب إلى الرسول ﷺ يقول: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»[١]، وذلك بعد أن كان أمرهم بعدم تأبير النخل فلم يحمل، ولما راجعوه اعتذر وقال هذا القول.

فهل يستطيع عاقل أن يصدق أن رجلاً يتمتع بحد أدنى من الأخلاق وحس المسؤولية يمكن أن يغامر بموسم لأصحابه، عن طريق إطلاقه الرأي دون معرفة؟

على أن أولئك الذين طرحوا هذا الرأي هم أنفسهم الذين كانوا يريدون أن يتحللوا من الالتزام الدقيق بسنة الرسول، وقد استُفيد من ذلك لشرعنة مخالفة أوامر الرسول، لا سيما في معاملة أهل بيته، حيث نسبوا إليه الانطلاق من العاطفة، تسويغاً لأوامر وأحكام تناقض السنة النبوية المطهرة. ولقد رد الرسول ﷺ على ذلك: فقد حدّث عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: «كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ، أريد حفظه، فنهتني قريش! فقالوا: إنك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله ﷺ، وهو بشر يتكلم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتابة، فذكرت ذلك للرسول ﷺ، فقال: اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلاّ حق»[٢].

---

(١) ابن ماجه، رهون/ ١٥، مسند أحمد ٦/ ١٢٣.

(٢) أبو داود السنن، م ٢، ج ١، باب كتابة العلم، ص ٣١٨، ح ٣٦٤٦.

كما أن رسول الله ﷺ قال: «لا ألفينّ أحدكم على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا ندري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه»[1].

وقد احتج بعضٌ بقوله تعالى إن الكتاب نزل تبياناً لكل شيء. وقد رد الشافعي في كتابه الأم بما ملخّصه: «أن القرآن لم يأت بكل شيء، من ناحية، وفيه الكثير مما يحتاج إلى بيان من ناحية أخرى، سواء في ذلك العبادات والمعاملات. ولا يقوم بذلك إلا الرسول ﷺ بحكم رسالته التي عليه أن يقوم بها، وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزّل إليهم**﴾ (النحل/ ٤٤)، ثم يقول: «لوردنا السنة كلها لصرنا إلى أمر عظيم لا يمكن قبوله، وهو إن من يأت بأقل ما يسمى صلاة أو زكاة، فقد أدى ما عليه، ولو صلّى ركعتين في كل يوم أو أيام، إذ له أن يقول: ما لم يكن في كتاب الله، فليس على أحد منه فرض، ولكن السنة بينت لنا عدد الصلوات في اليوم وكيفياتها، والزكاة وأنواعها ومقاديرها والأموال التي تجب فيها»[2].

موقف السنة من الكتاب الكريم:

لقد أتت السنة بشكل عام مفسّرة ومفصّلة لأحكام الكتاب الكريم، من مثل تبيانها لعدد الصلوات وشرائطها وأجزائها وكذلك الصيام والحج. إلا أنها لم تقتصر على ذلك بل إن فيها أحياناً تأكيداً لأحكام الكتاب العامة، من مثل مبدأ الصلاة والصيام والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما إلى ذلك..، وهي أحياناً أخرى مكملة للكتاب بأحكام جديدة مثل حرمان القاتل من إرث قتيله وكذلك حرمة الزواج بالعمة وابنة الأخ أو بالخالة وابنة الأخت معاً، إلا بإذن العمة في الحالة الأولى أو الخالة في الحالة الثانية.

---

(١) الموافقات: ح ٤، ص ١٥.

(٢) محمد يوسف موسى، تاريخ الفقه الاسلامي، ص ٢٢٩، نقله عن محمد تقي الحكيم، مذكور سابقاً، ص ١٢٤ و ١٢٥.

على أن جدالاً ثار حول إمكان أن تأتي السنة تخصيصاً للكتاب، إلاّ أن ذلك صحيح، إذا أخذ بمعنى بيان المجمل كما في أحكام الصلاة وما جاراها.

أما إمكانية نسخ الكتاب بالسنة فقد رأينا سابقاً إمكانيته، ولكن خلافاً يثور حول حجم هذا النسخ، ذلك أن بعض المفسرين يصر على مخالفة أحكام القرآن بأحاديث غير مؤكدة عن الرسول ﷺ.

سيرة الصحابة:

هل تشكل سيرة الصحابة سنّة واجبة الاعتماد؟

إذا استثنينا الإجماع الذي سنعالجه فيما بعد، فإننا نرى أن الصحابة لم يسيروا دائماً على نهج واحد، فإذا تفحّصنا مثلاً سيرة الخلفاء بعد الرسول ماذا نجد؟

إننا نجد خلافات كبيرة في أمور متعددة وأساسية أحياناً:

فبين أبي بكر وعمر خلافات: حيث أن عمر كان لا يرى قتال القبائل التي ارتدت فيما أمر أبو بكر بقتالها، وأن أبا بكر كان يوزع العطاء بالسوية، فيما ميّز عمر في ذلك حيث تراوح العطاء عنده بين مايتي درهم واثني عشر ألف درهم، وأن أبا بكر كان يرى الطلاق الثلاث تطليقة واحدة فيما اعتبره عمر ثلاث تطليقات. هذا إضافة إلى ما مزّقه عمر من كتب أبي بكر التي سلمت إلى هذا وذاك، لا سيما من كان يقطعهم عقارات.

وما بين الشيخين وبين عثمان من خلافات، لا يسعه الحصر من مثل إيوائه عمه الحكم طريد رسول الله، فيما كان الخليفتان السابقان يرفضان ذلك، وتوليته غلمان بني أمية أقاربه، فيما لم يكن الخليفتان يقربان أقاربهما.

أما الخلاف بين الخلفاء الثلاثة وبين علي عليه السلام فواضح، إذ أن عليّاً رفض البيعة، أبان الشورى، على سنة أبي بكر وعمر، ثم هو رد قطائع عثمان وعزل ولاته...

من هنا تبيّن أن سيرة الصحابة لا يمكن اعتمادها سُنّة، إضافة إلى تحذير الرسول من «إحداث» العديد من أصحابه وإخباره بأنهم سوف يطردون عن حوضه[1].

سيرة أئمة أهل البيت:

لقد أمر الله تعالى ورسوله بالاقتداء بأئمة أهل البيت عليهم السلام، كي لا تضل الأمة بعد الرسول صلى الله عليه وآله، ولكن فريقاً واسعاً من الأمة لم يلتزم بذلك وراح يفسر الآيات بطريقة خاصة، ويصرف الأحاديث عن معانيها الضرورية أو يشكك في صحة صدورها.

فقد أكد تعالى صرف الرجس عن أهل البيت وتطهيرهم بقوله: **﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً﴾** (الأحزاب/ ٣٣)، وقد ذهب بعض إلى أن المقصود نساء النبي بأهل البيت دون أن ينتبه:

أولاً، إلى أن المخاطب هو الجمع المذكر لا المؤنث، **وثانياً**، أن نساء النبي لم يبلغن هذا المبلغ، لما عرف من إساءاتهن للرسول صلى الله عليه وآله[2] ومن قتال بعضهن وقيادتهن الجيوش ضد المسلمين، بعد أن أمرن أُمرن بالقرار في بيوتهن، وسفكهن دماء عشرات ألوف المسلمين عدواناً. ودون أن يتنبه أيضاً

---

(١) راجع مسند أحمد: ١/ ٤٥٣ و ٥/ ٥٠. البخاري، أنبياء/ ٨ و ٤٨، ابن ماجه، مناسك/ ٧٦، مسلم، فضائل/ ٣٢.

(٢) راجع سورة التحريم، الآيات ٣، ٥: حيث يقول تعالى: ﴿وإذا أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثاً فلما نبأت به وأظهره الله عليه عرّف بعضه وأعرض عن بعض، فلما نبأها به، قالت من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير☆ إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين☆ والملائكة بعد ذلك ظهير☆ عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكاراً﴾ وراجع تفسير الآيات في كتب تفسير القرآن.

إلى كل الأحاديث الواردة في تبيان من المقصود بهذه الآية، وهم أئمة أهل البيت، الذين ما داموا هم المعصومين بعد النبي ﷺ، فإنهم لا يمكن أن يسلكوا إلا المسلك الصحيح ولا أن يتفوهوا إلا بالكلام الحق واجب الاتباع.

وإذا قرنّا بآية التطهير آية طاعة أولي الأمر بعد طاعة الله والرسول ﷺ[1]، وإذا علمنا أن أولياء الأمر هم الأئمة المعصومون بدليل عدد من الآيات القرآنية المتحدثة عن الولي عموماً، والتي جاء في تفسيرها أنها تعني علياًعليه السلام، تبيّن لنا ضرورة طاعة علي والائتمام به.

ويعضد هذا حديث الثقلين وأحاديث باب حطة وسفينة نوح المتواترة، وكذلك الحديث الشريف القائل: «من أحب أن يحيا حياتي ويموت مماتي ويدخل الجنة التي وعدني ربي، فليتولَّ علياً وذريته الطاهرين، أئمة الهدى، ومصابيح الدجى، من بعده، فإنهم لن يخرجوكم من باب الهدى إلى باب الضلالة»[2].

وهذه الأحاديث كما تؤكد ضرورة الاقتداء بعلي، فهي تؤكد في نفس الوقت ضرورة الائتمام بالأئمة من ذريته. والائتمام يعني فيما يعنيه الأخذ بالسنة.

غير أن هناك من يعترض بأن سيرة أئمة أهل البيت لم تكن متوافقة، وبالتالي فإنه لا يمكن الأخذ بها بسبب عدم التوافق هذا. ويستشهد هذا البعض بقتال عليعليه السلام معاوية ثم بصلح الحسنعليه السلام معه ثم بقتال الحسين يزيد، ثم بكف الأئمة من بعد الحسين عن محاولة تولّي السلطة.

والحقيقة في هذا الأمر أن الأئمة اتّخذوا أحياناً مواقف متباينة، ولكنها

(١) النساء/ ٥٩.

(٢) القندوزي، مذكور سابقاً، ١/ ١٢٧.

كانت في ظروف متباينة، ولعل الضابط في هذه المسألة قول الإمام علي عليه السلام في خطبته الشقشقية: «أما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكأس أولها، ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندي من عفطة عنز»[1].

إذاً فالمبدأ أن الإمام الموصى له، لا يقاتل في سبيل الحصول على السلطة إلا إذا توفرت النصرة، وهو المبدأ الذي أوصى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم علياً بالتمسك به كما رأينا سابقاً. ومن هنا:

فإن علياً أمسك بالسلطة عندما توفرت النصرة، وهو لم يقاتل في سبيلها عند عدم توفر تلك النصرة، بل انتظر قائلاً، كما رأينا: لنا حق إما أن نعطاه أو نركب أعجاز الإبل وإن طال السرى.

وأن الحسين عليه السلام تحرك عندما أتته النصرة ببيعة أهل الكوفة، ولكنه لما وجد أن تلك النصرة تبدّدت، عرض أن يذهب في أرض الله الواسعة أو أن يلتحق بثغر من ثغور المسلمين.

وأن الإمام الحسن عليه السلام، لم يسالم معاوية إلاّ بعد أن تبدّد جيشه، فالتحق ابن عم أبيه عبيد الله بن العباس بمعاوية مع قسم كبير من طليعة الجيش، وكان عبيد الله هذا حقيقاً بأن لا يخون الحسن عليه السلام، وهو الذي قتل بسر بن أبي أرطأة، الذي بعثه معاوية، في غارة إلى الحجاز واليمن طفلين له، إذا تغاضينا عن حق الحسن وباطل معاوية، إضافة إلى سيادة الفوضى والتمرد في جيش الإمام في المدائن وطعنه عليه السلام وانتهاب متاعه.

وإلى هذا فإن الإمام الصادق عليه السلام، أعلن أنه لو وجد النصرة لقاتل لتولي الأمر، وهو لم يستجب لموفد الثوار الخراسانيين بأن يأتي لقيادتهم،

---

(١) نهج البلاغة، مذكور أعلاه، م ١، ج ١، ص ٦٨.

لأنهم يقاتلون بشروطهم هم لا بشروطه هو.

مشاكل نقل السنة:

مسألة نقل السنة النبوية المطهّرة إلى الناس، تطرح مشاكل عويصة، فقد رفض عمر بن الخطاب تدوينها، فاعتمد تداولها على الروايات والأخبار ينقلها السلف إلى الخلف. وقد كشف علي مبكراً عن مشكلة نقل السنة، فأكد أن الكذب على الرسول ﷺ بدأ في حياته، وأن ناقلي السنة أربعة: إما منافق، وإما واهم، وإما حافظ لبعض السنة دون بعض، وإما حافظ واع كامل الحفظ.

يقول علي في هذا المعنى: «إن في أيدي الناس حقّاً وباطلاً وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعامّاً وخاصّاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، ولقد كذب على رسول الله ﷺ على عهده، حتى قام خطيباً فقال: «من كذب علي متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار. وإنما أتاك بالحديث أربعة رجال ليس لهم خامس: رجل منافق مظهر للإيمان متصنّع بالإسلام، لا يتأثم ولا يتحرج، يكذب على رسول الله ﷺ متعمداً، فلو علم الناس أنه منافق كاذب، لم يقبلوا منه، ولم يصدّقوا قوله. ولكنهم قالوا: صاحب رسول الله ﷺ رآه وسمع منه ولقف عنه، فيأخذون بقوله. وقد أخبرك الله عن المنافقين بما أخبرك ووصفهم بأوصافهم لك، ثم بقوا بعده فتقرّبوا إلى أئمة الضلالة والدعاة إلى النار بالزور والبهتان، فولّوهم الأعمال، وجعلوهم حكاماً على رقاب الناس، فأكلوا بهم الدنيا، وإنما الناس مع الملوك والدنيا، إلا من عصم الله فهذا أحد الأربعة.

ورجل سمع من رسول الله ﷺ شيئاً لم يحفظه على وجهه، فوهم فيه، ولم يتعمّد كذباً، فهو في يديه ويرويه ويعمل به، ويقول: أنا سمعته من رسول الله ﷺ. فلو علم المسلمون أنه وهم فيه، لم يقبلوا منه، ولو علم هو

أنه كذلك لرفضه.

ورجل ثالث سمع من رسول الله ﷺ شيئاً يأمر به، ثم نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه ينهى عن شيء، ثم أمر به وهو لا يعلم، فحفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه، أنه منسوخ لرفضوه.

وآخر رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله، مبغض للكذب خوفاً من الله وتعظيماً لرسول الله ﷺ، ولم يهم، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به على سمعه، لم يزد فيه ولم ينقص منه، فهو حفظ الناسخ فعمل به، وحفظ المنسوخ فجنّب عنه، وعرف الخاص والعام، والمحكم والمتشابه، فوضع كل شيء موضعه.

وقد كان يكون من رسول الله ﷺ الكلام له وجهان: كلام خاص وكلام عام، فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله سبحانه به، ولا ما عنى رسول الله ﷺ، فيحمله السامع ويوجّهه على غير معرفة بمعناه، وما قصد به، وما خرج من أجله.

وليس كل أصحاب رسول الله ﷺ من كان يسأله ويستفهمه، حتى أن كانوا ليحبّون أن يجيء الأعرابي والطارىء، فيسأله عليه السلام حتى يسمعوا. وكان لا يمر بي من ذلك شيء إلاّ سألته عنه وحفظته. فهذه وجوه ما عليه الناس، في اختلافهم وعللهم في رواياتهم»[1].

وهكذا فقد عانى التشريع الإسلامي من المشاكل، حتى في حياة النبي ﷺ. الأمر الذي انطلق منه العلماء، لا سيما بعد اختلاط الحابل بالنابل، إلى وضع الأسس والضوابط، والتي لم تكن في الكثير من الحالات بعيدة عن الهوى، وقد ميّزوا في موضوع نقل الأحاديث بين أخبار الآحاد وبين

(١) نهج البلاغة: مذكور أعلاه، م ٣، ج ١١، ص ١٣ و ١٤.

التواتر والإجماع، كما اهتمّوا بالسند والمتن، وكل يعمل انطلاقاً من مذهبه الفكري، فيثبت ما يوافقه ويكذّب ما يخالفه، حتى بات علماء العامة لا يعتمدون غالباً إلاّ على الأحاديث الواردة عن أخصام أهل البيت أو أعدائهم، بينما يركّز علماء الشيعة على أحاديث أهل البيت لصلتهم بالنبي وحفظهم واستيعابهم سنّته.

ولعل هذا ما كان يحاول علاجه النبي في وصيته بالتمسك بأهل بيته، ولزومهم، وعدم التقصير عنهم أو محاولة تجاوزهم[1]، ومن هنا تهافت الحديث القائل: إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وسنّتي، إذ أن سنّته ﷺ لعبت بها أيدي فقهاء السلاطين وعلماء القصور، لا سيما بعد أن دشّن معاوية عهد وضع الأحاديث التي تدعم موقفه، ومنع الأحاديث الواردة في حق علي.

ومن هنا كانت ضرورة حفظ السنة من كل هذا الذي أصابها، حتى بت لا ترى في كثير من الحالات، سوى أحاديث متناقضة بعضها مع بعض، أو مناقضة للقرآن ولجوهر الإسلام. ولعل الحفظ كان لا يمكن أن يحصل إلاّ من قبل جهة موثوقة قادرة على تقبل السنة ووعيها ورعايتها.

أما من هي هذه الجهة، فقد تواترت الأحاديث عن الرسول ﷺ بأعلمية علي عليه السلام. وهذا أمر كثيراً ما أكده علي الذي، كان يقول: إن رسول الله خصّه بالجلسات المتكررة المطوّلة، حتى نقل إليه علماً جمّاً، يؤكد وجوده لكميل بن زياد، ولكنه يأسف لندرة وجود من يمكنه استيعابه، إذ يقول له: «ها إن ههنا لعلماً جمّاً، لو أصبت له حملة، بلى أصيب لقناً غير مأمون عليه، مستعملاً آلة الدين للدنيا، مستظهراً بنعم الله على عباده، وبحججه على أوليائه، أو منقاداً لحملة الحق لا بصيرة له في أحنائه، ينقدح الشك في قلبه الأول

(١) راجع المرجع المذكور، م ٢، ج ٧، ص ١٨٦ حيث يقول عن أهل بيت الرسول ﷺ: «وإن نهضوا فانهضوا، ولا تسبقوهم فتضلّوا، ولا تتأخروا عنهم فتهلكوا».

عارض شبهة، ألا لا ذا ولا ذاك، أو منهوماً بلذة سلس القياد للشهوة، أو مغرماً بالجمع والادخار، ليسا من رعاة الدين في شيء، أقرب شيء شبهاً بهما الأنعام السائمة، كذلك يموت العلم بموت حامليه».

ولكن علياً لا ييأس من إمكانية العثور على من يأخذ عنه فيضيف لكميل: «اللهم بلى، لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، إما ظاهراً مشهوراً، وإما خائفاً مغموراً، لئلا تبطل حجج الله وبيّناته، وكم ذا وأين أولئك؟ أولئك والله الأقلون عدداً، والأعظمون عند الله قدراً، يحفظ الله بهم حججه وبيّناته، حتى يودعوها نظراءهم، ويزرعوها في قلوب أشباههم، هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون وصحبوا الدنيا بأبدان روحها معلقة بالمحل الأعلى، أولئك خلفاء الله في أرضه والدعاة إلى دينه»[1].

وهكذا يرى علي إذاً، أن العلم قائم لدى البعض بتسديد من الله، وهم يودعونه نظراءهم، فيبقى قائماً، ويبقى الشهود على أحكام الله ومبلغوها لمن يريدها موجودين، وإذا كان علي في أساسهم، بشهادة النبي ﷺ، فإن خلفاءه، من عترة النبي، هم حملة العلم، وهم ناقلو السنّة إلى الأجيال الإسلامية.

المصادر الأخرى للشريعة:

يطرح علماء مسلمون عدداً آخر من المصادر التشريعية، معتبرين أنها مكملة للقرآن والسنة من مثل الإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وما إليها، فلنلقِ نظرة عجلى على كل منها.

الإجماع: الإجماع مصطلح مطروح، ولكنه في الحقيقة موضع خلاف شديد بين الأصوليين[2]، فمنهم من يرى فيه خصوص المجتهدين، دون الأمة،

---

(١) المرجع نفسه، م ٤، ج ١٨، ص ٣١١.

(٢) راجع الحكيم، مذكور سابقاً: ص ٢٥٥ وما بعدها.

في عصر من العصور، وهو، في رأي مالك، اتفاق أهل المدينة. وفي رأي آخر هو اتفاق أهل الحرمين (مكة والمدينة)، أو أهل المصرين (الكوفة والبصرة)، وربما ضيّق مفهوم الإجماع ليحصر بالشيخين أو بالخلفاء الأربعة، وهو في، نظر بعض المذاهب، مجتهد وهم دون غيرهم.

أما حجّية الإجماع، أي كونه مصدراً من مصادر التشريع، فهي محل خلاف أيضاً، فمنهم من يعتبره كذلك ومنهم من ينكر عليه الحجية.

فأما المتمسكون به، فيرون له سنداً من الكتاب والسنة والعقل.

فأما سنده من القرآن الكريم فهو الآيات التالية:

١ ــ **﴿من يشاقق الرسول من بعدما تبيّن له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولهِ ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾** (النساء/ ١٥).

فيرى أصحاب هذا الرأي أن «سبيل المؤمنين» هو الإجماع ومن يخالفه كمن يشاقق الرسول ﷺ ويستنتجون من ذلك أن من يتبع سبيل المؤمنين كمن يوالي الرسول ﷺ، ومن هنا يكون الإجماع مصدراً للتشريع كسنة الرسول ﷺ.

وهذه الطريقة في المحاكمة تشكو من نقاط ضعف خطيرة أهمها:

أ ــ أنه يستفاد من الآية أن الجملتين فيها تنصبّان على موضوع واحد وهو «الذي يشاقق الرسول ويتبع سبيل غير المؤمنين»، وربما كانت الثانية تفريعاً على الأولى بحيث يكون من يتبع غير سبيل المؤمنين من مصاديق مشاققي الرسول ﷺ دون أن يستغرقهم.

ب ــ إن سبيل المؤمنين لا تعني الإجماع، حتى ولو أخذنا الإجماع على أنه إجماع المؤمنين، فكيف لو أخذناه بحسب تعاريفهم؟

ج ــ وحتى لو فرضنا أن سبيل المؤمنين إجماعهم في مواقف معينة، فهذا

لا يعني أكثر من خيرية هذه المواقف على نحو عام، لا إلزامية كل موقف منها على حدة.

ومن هنا فإن الآية لا تدل على ما وُظّفت من أجله.

٢ ـ **﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾** (البقرة/ ٢٤٣).

ويرى أصحاب الرأي المذكور، أن المسلمين المقصودين بتعبير «الأمة الوسط» يجب أن يكونوا العدول الخيرين، وبصفتهم هذه فلا يصدر عنهم إلاّ العدل والخير، ومن هنا يكون إجماعهم حجة.

ولكن الرد على هذا الموقف يقوم أولاً على فهم الأمة: من هم أفرادها، ذلك أن لفظ الأمة لفظ متعدد المعاني، وبعد حل هذه المشكلة، وعلى فرض أنها تعني جماعة المسلمين، فإن كونها وسطاً ليس كافياً لتكون مشرعة بإجماعها، إذ الوسط الخيِّر العادل، هو من يصدق ويشهد بالحق، ولا ضرورة لأن يكون متشرعاً.

٣ ـ **﴿كنتم خير أمّة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون﴾** (آل عمران/ ١١٠).

وعلى رأي فريق القائلين بالإجماع، فإن الأمة التي هي خير، لا يقع منها الخطأ.

لكن يمكن أن يرد بأنها إذا كانت خير أمة، فخيريتها تبقى نسبية، هي خير من الأمم الأخرى ولكنها ليست خيراً بالمطلق، ولا يعني أنها متشرعة، فليس كل من هو خير، هو خيراً في كل تصرف على الإطلاق وفي كل ما هو من اختصاصه أو من غير اختصاصه.

٤ ـ **﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾** (آل عمران/ ١٠٣).

ويستدل بها على أساس أن الاعتصام هو إجماع، ولكن يمكن أن يكونوا أُمِروا ولم يعتصموا، أولاً. ثم أنهم إذا اعتصموا، فهم يتبعون صراطه ولا يبتدعون من عند أنفسهم، فلا علاقة لهذه الآية بالتشريع.

وأما سند الإجماع من السنة فهو الأحاديث الشريفة الآمرة بلزوم الجماعة أو القائلة بأن أمة الرسول لا تجتمع على الضلالة.

أما الأمر بلزوم الجماعة، فلا يعني أن الجماعة مشرّعة، بل يمكن أن تسير على الشرع الوارد في الكتاب أو سنة الرسول أو الإمام الذي يقودها. ثم ما الرأي الموضوعي في أحاديث الرسول ﷺ القائلة بندرة من يشرب من حوضه وقد أشرنا إليها، ثم ما الرأي في الآيات القرآنية الذامة لـ «أكثرهم» وهي آيات مستفيضة في الكتاب الكريم؟.

وأما حديث «لا تجتمع أمّتي على ضلالة»، فإنه لا ضرورة للنقاش فيه، لأنه لا بد إن ضلت مجموعات، مهما كان حجمها، من الأمة، من أن لا يتابعها الجميع، وما نراه من تعدد المذاهب خير دليل على ذلك.

وأما سند الإجماع من العقل فهو أن الجم الغفير من الناس، وفيهم العلماء والفقهاء، ممن يبحثون ويتقصّون، لا يمكن أن يضلوا.

والرد هو أننا نرى عقائد وتشريعات تصدر في عصر من العصور وتسود تقريباً، ثم ما تلبث أن تُنقض في عصر لاحق ويستبدل بها غيرها، فهل الأولى هي الحق أم الثانية؟

إن العقل يقضي أن الإجماع، إذا حصل، أو قل شبه الإجماع، يمكن أن يكون على حق بشكل نسبي، لا بشكل مطلق، في أحسن الأحوال.

أما إذا كانت المسائل تمس المصلحة، كمسائل التشريع، فإن الأمر لا يبقى أمر الحق، بل أمر صراع المصالح وانتصار الأقوى.

من هنا فإن الإجماع على هذا النحو لا يمكن أن يعتدّ به، لذلك رأى

بعض أنه، إذا لم يكن له السند على هذا الوجه، فهو على الأقل، لا بد من أن يكشف عن وجود سند غير معروف لدينا، تمسّك به من توافقوا على الحكم المعني.

لكن هذا رجم بالغيب، لا نعتقد أنه يمكن الركون إليه.

وقد ذهب بعض علماء الشيعة إلى أن الإجماع بوجود الإمام معتبر، لأنه يكشف عن موافقة الإمام، غير أن هذا الأمر، إن كان كذلك، فهو كاشف عن موقف الإمام، لكن دون ذلك تحفظات، منها معرفة هل كان الإمام قادراً على الرفض وكان مع ذلك صوته قادراً على الوصول؟

وفي مطلق الأحوال، إذا كان الأمر كاشفاً عن موقف الإمام، فلا يبقى الأمر إجماعاً، بل يصبح سنة تقريرية للإمام.

أما ما يطرح من الإجماع الضمني، المستنتج من عدم معارضة أحد، فهو أمر لا يمكن أن يثبت إلا بتتبع جميع من يعنيهم الأمر، ومعرفة هل كانوا قادرين على الرفض أم لا، وهل رفضوا ووصل صوتهم أم لا . . .

ومن هنا فإن الإجماع لا يمكن أن يكون مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع، وهو برأينا غير ممكن الحصول من الناحية العملية.

دليل العقل:

يجري الكلام كثيراً على العقل كمصدر للتشريع ولكن الغموض يكتنفه من جوانب متعددة. فإن كان لا خلاف على دور العقل في اكتشاف الأحكام، من طريق إيجاد الوسائل والتقنيات إلى ذلك، فإن دوره كمشرّع موضوع خلاف كبير، لأن الشك قائم حول إمكانية العقل إدراك الأحكام الشرعية دون النقل.

«لقد قسم الأصوليون مدركات العقل إلى مستقلة وغير مستقلة، وأرادوا بالمستقلة: ما تفرّد العقل بإدراكه لها دون توسط بيان شرعي ومثّلوا له بإدراك العقل الحُسن والقُبح المستلزم لإدراك حكم الشارع بهما، وفي مقابلها غير

المستقلة، وهي التي يعتمد الإدراك فيها على بيان من الشارع كإدراكه وجوب المقدمة عند الشارع بعد اطلاعه على وجوب ذيها (أي ما هي مقدمة له) لديه، أو نهي الشارع عن الضد العام بعد اطلاعه على إيجاب ضده. . وغير المستقلة لا خلاف حولها يعتد به»[1].

أما المدركات العقلية المستقلة فيبدو أنها تقتصر على مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

وقد قسم الكلاميون والفلاسفة المسلمون الحُسن والقبح على ثلاثة معانٍ[2]:

١ ـ الحسن بمعنى الملاءمة للطبع والقبح بمعنى عدمها، كالمنظر الحسن أو المنظر القبيح.

٢ ـ الحسن بمعنى الكمال والقبح بمعنى عدمه، كالعلم والجهل.

وهذان المعنيان محل اتفاق. أما المعنى الثالث وهو محل خلاف:

٣ ـ الحسن بمعنى إدراك أن هذا الشيء أو ذاك مما ينبغي أن يُفعل، بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح العقلاء بما هم عقلاء، والقبح خلافه.

نفي دليل العقل:

يرى الأشاعرة أن «ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح ذاتيان، ولا لصفة توجبهما، وإنما حسّنه ورود الشرع بالإذن لنا فيه على سبيل الوجوب أو الندب أو الإباحة. وقبّحه وروده بحظر من الشارع لنا منه على سبيل التحريم أو الكراهة. وإذا ورد الشرع بإطلاق الفعل لنا أو منعنا منه، فقلنا: أن ما أذن لنا فيه الشارع فحسن، وما منعنا عنه فقبيح، فإن هذا الوصف بالنسبة لأفعال

(١) الحكيم، مذكور سابقاً، ص ٢٨١ و ٢٨٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨٣.

المكلفين، ليس منشؤه العقل وإنما منشؤه حكم الشارع، فمقياس الحسن والقبح عندهم هو الشرع لا العقل»[1].

ولكن الرد الأساسي هنا هو أن العقل هو الذي يقضي بقبول الشرع كله، ذلك أن كلية الكليات في كل مسألة إطاعة الشارع، إنما هي كلية عقلية تقول يجب إطاعة أوامر الشارع ونواهيه، ثم تأتي الأحكام بما هي أوامر ونواه للشارع، فنستنتج ضرورة طاعتها، إضافة إلى أن العقل هو الذي يحدّد الحالات الواقعية أو القضايا الصغرى في سائر عمليات تطبيق الأحكام.

وإذا كان بعض يمكن أن يرد بأن مسألة الحسن والقبح العقليين، تكون غالباً مسألة نسبية، بحيث أن ما يستحسنه هذا قد يستقبحه ذاك، فإن الرد هو أن هناك ما يتفق جميع العقلاء على حسنه وما يتفقون على قبحه كالصدق والكذب، وهناك ما هو نسبي خاضع لظروف التربية والاكتساب في كل مجتمع ومنها المجتمع الإسلامي.

وهنا قد يرد النافون أن الصدق يمكن أن يكون أحياناً قبيحاً، والكذب يمكن أن يكون حسناً. وهنا نرد بأن هذا الفريق يعترف بالحسن والقبح على نحو عام أولاً وإن ناقش في ما يشملانه، وأن هذا الفريق يتجاهل مبدأ قد يكون أعلى في سلّم القيم ويتحكم بما دونه، وهو أن سلامة الإنسان البريء وخيره لهما الأولوية على قيمة الصدق بحد ذاتها.

وأخيراً فإنه ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أن الدين لا يصاب بالعقل، وهذا أمر أكيد، لأن دور العقل هنا ليس ابتكاراً لدين بقدر ما هو الطريق لقبول الدين باعتباره موجّهاً للعقل ليقرر قبوله أو رفضه، وبقدر ما هو يكرس تطبيق الدين في الحالات الواقعية أو القضايا الصغرى.

---

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين: ١/١٦٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القياس:

إن مسألة القياس مسألة ملتبسة وتحتمل العديد من المعاني، ففي عصر الصحابة، كانت هذه العبارة تعني التماس علل الأحكام بالطرق الظنية، لاستخدامها في أحكام أخرى، وقد ذهب كل من الأستاذ سخاو والدكتور جولد تسيهر إلى إنكار أن يكون القياس، بمفهومه المحدد لدى المتأخرين، كان مستعملاً لدى الصحابة[1].

وقد رأى العلاّمة محمد تقي الحكيم، أنه حتى في أيام الإمام الصادق عليه السلام، كان القياس يقوم على التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية، من طريق العقل، وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعية، فما وافقها، فهو حكم الله الذي يؤخذ به، وما خالفها كان موضعاً للرفض والتشكيك»[2].

ولما كان القياس مفهوماً على هذا النحو، فقد حذّر الإمام علي عليه السلام منه على أوسع نطاق، وذلك في مثل قوله: «لا تقيسوا الدين... فأول من قاس إبليس»[3]، وقوله: «من نصب نفسه للقياس، لم يزل دهره في التباس»[4].

ولكن الأمر تغير بعد رحيل الصحابة، لا سيما بعد دخول الفلسفة اليونانية إلى بلاد الإسلام، حيث أطلقت لفظة القياس على مصطلح يوناني بمعنى «السولّو جيسمس» (Sollugismus) اللاتينية، وتحولت إلى مصطلح محدد بطريقة أفضل.

أما تعريف القياس بالمعنى الجديد، وإن يكن مثيراً للخلافات، إلا أنه

(١) راجع محمد يوسف موسى، تاريخ الفقه الاسلامي في دار الكتاب العربي، القاهرة، ص ٢٦.
(٢) محمد تقي الحكيم، مذكور سابقاً، ص ٣٠٦.
(٣) وسائل الشيعة، م ١٨، ص ٢٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

يمكن أن يكون «مساواة فرع لأصله في حكمه (الشرعي)»[1] كأن نقول: كل مسكر محرم، والجعة مسكرة، فالجعة محرمة، على أن نكون قد عرفنا مسبقاً مثلاً أن الخمر محرم لأنه مسكر، فتكون علة التحريم الإسكار.

أما أركان القياس فأربعة:

١ ــ الأصل أو المقيس عليه: وهو المحل الذي ثبت حكمه في الشريعة (وهو في مثالنا الخمر) ونُص على علّته أو استنبطت بإحدى المسالك المعروفة، (وهي هنا الإسكار).

٢ ــ الفرع أو المقيس: وهو الموضوع الذي يراد معرفة حكمه من طريق مشاركته للأصل في علة الحكم.

٣ ــ الحكم: ويراد به الاعتبار الشرعي الذي رتّبه الشارع على الأصل، والذي يطلب إثبات نظيره للفرع.

٤ ــ العلة: وهي، على نحو الإجمال، الجهة المشتركة بينهما، التي بنى الشارع حكمه عليها في الأصل.

ولعل الخلاف واقع بسبب مسألة العلة. فهذه العلة، إن كانت معروفة بشكل قطعي من طريق نص الشارع، فالمسألة لا خلاف حولها. وأما في الحالات الأخرى فإن الخلاف يثور بين الفقهاء والمذاهب، وقد قسمت العلة إلى أربعة أقسام[2]:

أ ــ **المناسب المؤثر**: وهو الذي اعتبره الشارع علّة بالمعنى الكامل وأشار إلى ذلك، وهذا يشمل العلّة المنصوص عليها. ولا خلاف بين العلماء في بناء القياس على هذا القسم من العلل.

ب ــ **المناسب الملائم**: وهو ما لم يعتبره الشارع بعينه علة لحكمه في

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١١.

المقيس عليه، بل كان اعتبره علّة لحكم من جنس هذا الحكم في نص آخر، ومثلوا له بالحديث القائل: «لا يزوج البكر الصغيرة إلاّ وليها»، فقد رأوا في هذا الحديث وصفين كل منهما صالح للتعليل، الصغر والبكارة.

وحتى يحددوا أيهما العلة، عمدوا إلى حكم آخر، وهو الولاية في المال الواردة في الآية الكريمة: **﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم﴾** (النساء/ ٦).

فوجدوا أن الشارع اعتبر الصغر علة للولاية في المال، فاستنتجوا أن الشارع لا بد أن يكون اعتبر الصغر علة للولاية على التزويج، لأن الولاية على المال وعلى التزويج نوعان من جنس واحد. ثم سحبوا الحكم على ما يشابه الصغيرة في نقص عقلها كالمجنونة أو المعتوهة، أو الثيب الصغيرة. وأسقطوا دلالة لفظه البكارة بشكل متعسف.

المناسب الملغى: وهو الذي ألغى الشارع اعتباره مع أنه مظنّة تحقيق المصلحة. ومثلوا له بفتوى أطلقها أحد الفقهاء بعد استشارته من أحد الملوك الذي أفطر في شهر رمضان، بأن عليه صيام شهرين متتابعين، من دون سائر الكفارات، لأن الفقيه رأى أن هذه الكفارة أكثر ردعاً من غيرها، في حين أن الشارع خيّر المفطر بين هذه الكفارة وغيرها.

المناسب المرسل: وهو الذي يظهر للمجتهد أن بناء الحكم عليه لا بد أن يحقق مصلحته، مع أن الشارع لم يقم على اعتباره أو إلغائه أي دليل.

ومن هنا نرى أن الأقسام الثلاثة الأخيرة أقسام لا تتعدى إحراز الظن دون القطع فلا يمكن الأخذ بها.

المسالك الموصلة لمعرفة العلة:

على أن المشاكل لا تقتصر على العلة بذاتها، بل هي تنبع أيضاً من طريقة

التوصل إلى معرفتها وقد اعتمدت لذلك ثلاثة مسالك لا بد من مناقشتها[1]:

الأول: ما كانت الأدلة اللفظية فيه دالة على العلة: وهو على صنفين:

أ ـ ما كان دالاً عليها بالدلالة المطابقية: أي دلالة اللفظ على تمام المعنى، كدلالة لفظ العلة ومشتقاتها ودلالة حروف التعليل كاللام والفاء وما شاكلهما.

ب ـ ما كان دالاً بالدلالة الإلتزامية، وهي التي ينتقل الذهن فيها إلى المعنى لمجرد سماع اللفظ، ويدخل في هذا النوع:

١ ـ قياس الأولوية: (من باب أولى)، وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع أقوى وأوكد منه في الأصل، ومثاله ما ورد في الكتاب من النهي عن التأفف من الوالدين، القاضي بتحريم توجيه الإهانة إليهما أو الضرب.

٢ ـ مفهوم المخالفة: كمفاهيم الشرط والحصر والوصف والغاية بناء على ثبوتها المستلزم لثبوت الحجية لها على شرط أن تكون العلة فيها مستقلة محددة ومتعدية.

٣ ـ دلالة الاقتضاء: وهي الدلالة المقصودة للمتكلم التي يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة عليها، إذا كان المحذوف هو العلة واستكملت شرائطها بالقرائن. كان يسأل سائل عن علة جواز الصلاة خلف الإمام العادل: أهي العدالة؟ فيجيب الشارع: نعم، وعندها يستفاد تعميم الحكم على كل عادل.

٤ ـ دلالة الإيماء والتنبيه: وتكون مقصودة للمتكلم، إلا أن الصدق والصحة لا يتوقفان عليها، وإنما يقطع أو يستبعد عدم إرادتها. فإذا سأل أحدٌ الشارع، قائلاً: شربت ماء متنجساً، فماذا أفعل؟ فيقول: طهر فمك، مما يستنتج منه أن العلة في التطهير هو استعمال المتنجس، لا خصوص الماء، ولا خصوص الفم.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

ج ــ أن لا تكون بالدلالة البينة بالمعنى الأخص، بل بالدلالة غير البينة، أو البينة بالمعنى الأعم، كأن تستفاد العلة المنحصرة المستقلة بالجمع بين دليلين أو أكثر.

الثاني: الإجماع ولا يقع ذلك إلا إذا قام على معقد له معلل بعلة خاصة، فهم منها الإطراد والاستقلال بالعلية، أو قام الإجماع على نفس العلة المطردة المستقلة. فقوله عليه السلام: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، فيجري التعدي من هذا الحكم إلى وجوب غسل البدن والإزالة، عن المسجد (المأكول والمشروب) وذلك على أساس الاستنتاج أن علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة، ودليله الإجماع.

الثالث: إثباتها عن طريق الاستنباط، وأهم أنواعه:

أ ــ السبر والتقسيم: ويقوم على الاختبار واستعراض الأوصاف، واستبعاد ما لا يصلح للعلية للوصول إلى علة واحدة.

ب ــ إثبات العلة بإبداء مناسبتها للحكم: كأن يقال: إن هذا الوصف يناسب أن يكون مظنّة لتحقيق الحكمة من هذا الحكم، وعليه فيجب أن يكون العلة.

حجية القياس: لا يمكن لكل أنواع القياس غير التامة وغير واضحة العلة، بشكل قطعي، أن تتمتع بالحجية. أما القياس الكامل المعروف العلة، من طريق الشارع، أو بالطريقة التي لا يرقى إليها الشك، فإنه يتمتع بالحجية. وفي هذا يقول العلامة الحكيم: «إن القياس يختلف باختلاف مسالكه وطرقه، فما كان مسلكه قطعياً أخذ به، وما كان غير قطعي لا دليل على حجيته»[1].

الاستحسان:

الاستحسان مفهوم غائم مطاط لم يحدد بشكل واضح وقد أخذ به بعض

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥٧ و ٣٥٨.

الفقهاء المسلمين مصدراً أو أصلاً من أصول الفقه. وإذا نظرنا في تعريفاته فإننا نجد:

«الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس».

«الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلي به الخاص والعام».

«الاستحسان الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة».

«الاستحسان الأخذ بالسماحة وانتقاء ما فيه الراحة»[1].

وهذه التعريفات لا تعدو كونها تركيبات سجعية قصد منها توخي السهولة واليسر والابتعاد عن المشقة والعسر، مما يفسح في المجال للفقيه بأن يسطّر ما يشاء من الأحكام دون الاستناد إلى أي أساس أو احترام أي ضابط، وهذه مسألة عانت الانسانية منها قروناً طويلة حتى استطاعت التغلّب عليها.

وهناك تعريف تقول به المالكية يقوم على «الالتفات إلى المصلحة والعدل»[2] ولكن هذا التعريف يضع تحديد المصلحة والعدل بين أيدي الفقيه دون إلزامه بأساس أو ضابط، كما في التعاريف السابقة.

على أن هناك عدداً من التعاريف الأكثر علمية نختار منها:

١ ــ «العدول عن موجب قياس إلى أقوى منه أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه»، وهذا يدخل في باب القياس، فإذا كان هناك من الأقيسة ما هو قوي وما هو أقوى منه، فالقياسان لا يصلحان إلا أن يكون الأقوى صحيحاً وتاماً، وهو المقبول، والآخر غير صحيح وناقص، وهو غير مقبول، ولا ضرورة للاستحسان بل ولا محل له.

٢ ــ «العمل بأقوى الدليلين» وهذا يدخل في باب التزاحم لا في مجال خاص يمكن تسميته بالاستحسان على أنه أصل مستقل.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٦١.

(٢) صبحي المحمصاني، فلسفة التشريع في الاسلام، ط ٣، ص ١٧٤.

٣ ــ «العدول بحكم المسألة، عن نظائرها لدليل شرعي خاص»، وهذا يدخل في باب الخاص والعام وليس بحاجة إلى أصل مستقل.

٤ ــ «ما يستحسنه المجتهد بعقله»، وهذه مسألة تلقي الحبل على الغارب، من جهة، وتؤدي إلى التضارب، من جهة ثانية، فعند عدم وجود الأساس والضابط، فلا بد للاختلاف من أن يثور بسرعة.

٥ ــ «دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه». وهذا أخطر الأدلة، لأنه لا يمكن إثباته.

حجية الاستحسان:

مع أننا لم نستطع فهم ما يقصد بالاستحسان من الناحية النظرية، فإننا نتابع مناقشته هنا، متعرضين للأدلة التي طرحت لحجيته، ذلك أن مسألة ما، يمكن أن تكون حقيقية ولا يتمكن صاحبها من إيضاحها، فعلى هذا الافتراض سنلقي نظرة على أدلتهم، وهي:

من الكتاب،

وأهمها:

قوله تعالى: ﴿**الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه**﴾ (الزمر/١٨) وهذه الآية تعني أحسن القول، لا مجرّد الحسن ولا المستحسن، ذلك أن الاستحسان مسألة نسبية. وأحسن القول هو من بين الأقوال أقربها إلى الإرشاد للطريق القويم، أو أقدرها على التعليم، أو ما إلى ذلك، ولا دليل على أن الأمر يتعلق بالمسائل التشريعية ذات الأحكام الأكثر تحديداً.

وقوله تعالى: ﴿**واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم**﴾ (الزمر/٥٥) وهذه الآية لا علاقة لها بالاستحسان المقصود هنا، بل هي «أمر باتباع أحسن ما أنزل الله، قيل: المراد به اتباع الأحكام من الحلال والحرام دون القصص. وقيل اتباع ما أمر به ونهى عنه، وقيل: ما أنزل هو جنس الكتب السماوية

وأحسنها القرآن. . . ولعل المراد. . الخطابات التي تشير إلى طريق استعمال حق العبودية، في امتثال الخطابات الإلهية الاعتقادية والعملية، وذلك كالخطابات الداعية إلى ذكر الله تعالى بالاستغراق، وإلى حبه وإلى تقواه حق تقاته، وإلى إخلاص الدين له»[1].

من السنة:

وقد استدلوا بما روي عن عبد الله بن مسعود وهو قوله: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن».

وهذه الرواية موقوفة عند ابن مسعود، ولا دليل على أنها من الرسول ﷺ. وهي من جهة ثانية لا تعني الاستحسان الذي حاول المتأخرون تحديده، وإن كانت تعنيه، فبأي تحديداته؟

ومن هنا فإن الاستحسان لا يمكن أن يكون أصلاً في التشريع، وهو يندرج في أحسن الأقوال تحت «إصابة الدين بالعقل» الذي نهى عنه الأئمة عليهم السلام.

المصالح المرسلة:

إن هذا المصطلح المركّب من كلمتين، كل منهما تدل على مفهوم معين لذلك كان لا بد من تعريف كل منهما.

فالمصلحة، برأي الغزالي[2] «عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة» و «تعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع» «ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة».

---

(١) تفسير الميزان: ١٧/ ٢٨١ و ٢٨٢.

(٢) أبو حامد الغزالي، المستصفى، مطبعة مصطفى محمد مصر، ج ١، ص ١٤٠.

أما الإرسال فحملوه على معنيين: فبعض رأى فيه عدم الاعتماد على أي نص شرعي، وإنما يترك للعقل حق اكتشافه. يقول ابن برهان في تعريفه للمرسلة «ما لا تستند إلى أصل كلي أو جزئي»[1].

وبعض رأى فيه، مع عدم الاعتماد على نص خاص، الدخول ضمن ما ورد في الشريعة من نصوص عامة. يقول الأستاذ معروف الدواليهي بهذا المعنى: «الاستصلاح في حقيقته هو نوع من الحكم بالرأي المبني على المصلحة وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها، وإنما بني الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامة برهنت على أن كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة في شيء»[2].

ولما كانت التعاريف، وقد عرضنا نماذج منها، متباينة، اقتضى الأمر أن نناقش أحكامها لمعرفة ما يتخذ من موقف منها.

تقسيم الأحكام المترتبة على المصلحة:

لقد قسمت أحكام المصالح المرسلة، حسب ما لها من رتب، إلى ثلاثة أقسام:

١ ــ الضروري: «وهو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس» و: «هذه الأصول الخمسة، حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح»[3].

٢ ــ الحاجي: وهو ما يقع في محل الحاجة لا الضرورة[4]، كتشريع أحكام البيع والاجارة والنكاح لغير المضطر إليها من المكلفين.

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ص ٢١٦.
(٢) الغزالي، مذكور سابقاً، ص ١٤٠.
(٣) المرجع نفسه.
(٤) الشوكاني، مذكور سابقاً، ص ٢١٦.

٣ ـ التحسيني: وهو ما يقع ضمن نطاق الأمور الذوقية، كالمنع من أكل الحشرات، أو ما تقضيه آداب السلوك[١].

حجيتها:

اختُلف في حجّية المصالح المرسلة اختلافاً شديداً. فمالك وأحمد ومن تابعهما يؤيدانها، بينما ذهب الشافعي ومن تابعه إلى «أنه لا استنباط بالاستصلاح، ومن استصلح فقد شرع كمن استحسن، والاستصلاح كالاستحسان، متابعة للهوى»[٢].

أما الغزالي، من الشافعية، فيرى أن «الواقع في الرتبتين الأخيرتين (الحاجي والتحسيني)، لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل، إلا أنه يجري مجرى وضع الضرورات فلا بُعدَ في أن يؤدي إليه اجتهاد ومجتهد.. فإن اعتضد بأصل فذاك قياس، أما الواقع في رتبة الضرورات، فلا بُعدَ في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد له أصل معين»، ومثاله تترس الكفار بجماعة من أسارى المسلمين، فما العمل؟ إذ قد يفتى بقتل الجميع تضحية ببعض لسلامة الكل، أو بقليل لسلامة الكثير[٣].

أما الأحناف فالمنسوب إليهم أنهم لا يقولون بالمصالح المرسلة، ولا يعتبرونها دليلاً.

أدلة الحجية[٤]:

يجمعها العلامة الحكيم كما يلي:

---

(١) الغزالي، مذكور سابقاً.

(٢) عبد الوهاب خلارف، مصادر التشريع الإسلامي، دار الكتاب العربي، اقاهرة، ص ٧٤.

(٣) الغزالي، المرجع نفسه، ص ١٤١.

(٤) الحكيم، المصدر نفسه، ص ٣٨٦، وما بعدها.

١ ــ إن الأحكام الشرعية، إنما شرعت لتحقيق مصالح العباد، وأن هذه المصالح مما يدرك بالعقل حسنها، كما أنه يدرك قبح ما نهي عنه، فإذا حدثت واقعة لا نص فيها» وبنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر، كان حكمه على أساس صحيح معتبر من الشارع»[1].

ولعل هذا الدليل يعود إلى موضوع الحسن والقبح فيمكن مراجعتهما.

٢ ــ القول: إن الوقائع تحدث والحوادث تتجدد، فلو لم يفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح، لضاقت الشريعة الاسلامية عن مصالح العباد، وقصرت عن حاجاتهم، ولم تصلح لمسايرة مختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات.

ولعل الرد أنه تعالى ما فرط في الكتاب من شيء، وأن الشريعة مستغنية، بوسائل الاستنباط فيها، عن الاستصلاح، وما يمكن أن يؤدي إليه من تفلت وعدم انضباط، بتأثير السياسة، إضافة إلى ما يمكن أن يجر إليه من خلاف في كل حكم، بحيث تضطرب الأحوال التشريعية ويضيع عامل الاطمئنان المطلوب في كل منظومة حقوقية.

سد الذرائع وفتحها:

الذريعة هي الوسيلة للوصول إلى الشيء، وهي في المصطلح: ما يتوسل به للتوصل إلى أمر يكون: إما مكروهاً أو مندوباً أو مباحاً. وقد أعطوها حكم الأمر الموصلة إليه، يقول محمد سلام مدكور: «الذرائع إذا كانت تفضي إلى مقصد هو قربة وخير، أخذت الوسيلة حكم المقصد، وإذا كانت تفضي إلى مقصد ممنوع، هو مفسدة، أخذت حكمه».

ومن هنا فإنه يجب فتحها أحياناً كما يجب سدها أحياناً أخرى، «لذا فإن الإمام مالكاً يرى أنه يجب فتح الذرائع في الحالة الأولى (إذا أفضت إلى مقصد

---

(١) خلاف، مذكور سابقاً، ص ٧٥.

خير) لأن المصلحة مطلوبة، وسدها في الحالة الثانية (إذا أفضت إلى مقصد ممنوع)، لأن المفاسد ممنوعة»[1].

أقسام الذريعة:

قسَّم ابن القيم الذريعة إلى أقسام أربعة[2]:

١ ــ الوسائل الموضوعة للإفضاء إلى مفسدة: كشرب المسكر المفضي إلى السكر.

٢ ــ الوسائل الموضوعة للأمور المباحة، ولكن فاعلها قصد إلى المفسدة، كمن يعقد البيع قاصداً إلى الربا.

٣ ــ الوسائل الموضوعة للأمور المباحة، والتي لم يقصد التوسل بها إلى مفسدة، ولكنها غالباً مفضية إليها، كسب آلهة المشركين في أوساطهم فيسبوا الله.

٤ ــ الوسائل الموضوعة للأمور المباحة، وقد تفضي إلى مفسدة ولكن مصلحتها أرجح، ككلمة الحق عند سلطان جائر.

حكمها:

لقد اختلفوا في حكمها، فاعتبر ابن القيم أنها تأخذ حكمها مما تنتهي إليه. ولكن المالكية والحنابلة ركّزوا في الحرمة على القسم الثاني، وهي الوسائل الموضوعة للمباح، ولكن فاعلها قصد إلى المفسدة.

إلا أن الشيعة الإمامية عالجوا هذه المسألة في مبحث مقدمة الواجب من الأصول، وقد اعتبرها بعضهم تابعة في حكمها لذيها (أي ما تقدم له). ولكن عدداً من الفقهاء المتأخرين اعتبرها مستقلة في حكمها.

---

(١) محمد سلام مذكور، المدخل للفقه الإسلامي، مطبعة الرسالة، مصر، ص ٢٦٦.
(٢) ابن القيم الجوزي، أعلام الموقعين، ج ٣، مطبعة الرسالة، مصر.

الأدلة على الحكم:

استدلوا على الحكم بالكتاب والسنة وبالعقل:

أدلتها من الكتاب والسنة:

استقرأ ابن القيم المسألة، فوجد ما يقارب من مائة آية وحديث، يتحدث فيها حكم الوسيلة وحكم ما تفضي إليه، أمثال قوله تعالى: **﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾** (الأنعام/ ١٠٨)، وقوله: **﴿ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن﴾** (النور/ ٣١).

وإذا كانت هذه مقدمات لأفعال فاسدة، عقلياً أو شرعياً، فإن ذلك لا يعني أن غيرها في حكمها، ناهيك عن أن ليس هناك ما يؤكد أن علة حكمها متعلقة بما يمكن أن تفضي إليه.

أدلتها من العقل:

ادّعوا أن هناك ملازمة بين حكم الشارع بوجوب أو حرمة الأمر، ووجوب أو حرمة وسائله. يقول ابن القيم: «فإذا حرّم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء»[1].

ولكن هذه الدعوى لا سند واقعياً لها، إذ أنه قد يؤتى بما يسمونه الذريعة ولا تحصل المفسدة، فلا تحرم الذريعة في هذه الحالة، لأنه لا حكم شرعياً بتحريمها بنفسها، وقد يؤتى بها للوصول إلى المفسدة، فيكون الإثم بفعل المفسدة لا بحكم الوسيلة.

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

العرف:

العرف هو قواعد سلوكية غير كتابية لم يسنها الشارع ولم ينه عنها، وقد اعتمدها المعنيون بها وساروا عليها مع الاعتقاد المبدئي بوجوبها أو استحبابها.

وقد عرف الجرجاني العرف بقوله: «العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول»[(١)].

ويضيف الأستاذ علي حيدر إلى هذا التعريف مسألة التكرار، فيقول إن العادة (أو العرف): «هي الأمر الذي يتقرر بالنفوس ويكون مقبولاً عند ذوي الطبائع السليمة، بتكراره المرة بعد المرة»، ويضيف: «العرف هو العادة»[(٢)].

ولعل أصح من هذه التعاريف التعريف الحديث الذي يعتبر العرف ممارسة متكررة يعتقد الناس بالزاميتها» ذلك لأن التعاريف الأولى، ولعل تعريف الأستاذ علي حيدر هو أتمها، تضع التكرار بعد استقرار النفوس، وربما كان الأصح أن استقرار النفوس على تقبل العرف يأتي نتيجة للتكرار لا مقدمة له. وقد شُبّه تكون العرف بتكون الطريق في البرية، حيث يؤدي تكرار المرور في المكان من نقطة إلى نقطة إلى تكون طريق تتضح معالمه، بفعل هذا المرور، شيئاً فشيئاً.

أما منشأ العرف فغامض، وقد رأى بعضهم[(٣)]، أنه يتكون: إما بفعل سلطة كانت تتمتع بصلاحيات الاختيار فاستقرت على اختيار نهج دون غيره، فرسخ في الأذهان أن هذا النهج إلزامي دون غيره، وإما بفعل لجوء سلطة

---

(١) راجع «التعريفات» مادة: عرف.

(٢) راجع عمر عبد الله «سلم الوصول إلى علم الأصول، مطبعة دون بوسكو، الاسكندرية، ط ٣، ص ٣١٧.

(٣) V.anssi Mohamad TAY. Sources du droit constitutionnel libanais & Thèse, Pari-Nanterre, 1985 dactylographieé, P.336 er suiv.

V.Michel TROPER, cours de droit constitutionnel, donné à l'université Pari-Nanterre 1979, P.45.

مولجة بتطبيق أحكام معينة، إلى تطبيقه بناء على تفسير خاص من بين عدد من التفاسير الممكنة مع إهمال غيره.

ولعل هذا يصدق في الأعراف المتعلقة بنظام الحكم، أما الأعراف الأخرى، فيمكن أن تكون تكوّنت ردّاً على حاجة، أو بفعل فرضها من قبل سلطة ما بادت ونُسي فعلها، أو لأسباب أخرى.

مجالات العرف:

إن مجالات العرف في الحقل الأصولي يمكن ارجاعها إلى ثلاثة:

١ ــ ما يستكشف منه حكم شرعي فيما لا نص فيه، مثل الاستصناع وعقد الفضولي. فإذا كان يعود إلى زمن المعصوم، وكان على علم به وأقره صراحة أو ضمناً، فيكون من السنة ولا يشكل مصدراً مستقلاً.

٢ ــ ما يرجع إليه لتشخيص بعض المفاهيم التي أوكل الشارع أمر تحديدها إلى العرف، مثل لفظ الإناء، والصعيد... وهذا يدخل في تشخيص بعض جوانب صغرى القياس.

٣ ــ ما يرجع إليه لاستكشاف مرادات المتكلمين عندما يطلقون الألفاظ، سواء كان المتكلم الشارع أو غيره كحكم الشارع بطهارة الخمر إذا انقلب إلى خل...

وهكذا ينكشف أن العرف لا يشكل أصلاً مستقلاً. أما من يدعي ذلك فإنه لا بد ممن ينيطون أمر التشريع بالناس، لأن العرف يظهر بين ظهراني الناس المعنيين به، سواء كانوا جميع الناس في بلد أو في منطقة حضارية معينة، حيث يكون عاماً، أو في بقعة محددة أو في مهنة محددة حيث يكون خاصاً.

أدلة حجية العرف[1]:

أما الأدلة التي ساقوها لحجية العرف كأصل مستقل، فهي لا تصمد أمام

(١) راجع الحكيم، مذكور سابقاً، ص ٤٢٤.

البحث العلمي ومن أهمها:

١ ــ رواية عبد الله بن مسعود القائلة: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». وقد مرت الملاحظات عليها. وقد استخدموها لتسويغ «أصول» أخرى كالاستحسان. دون أن يستندوا على أي أساس مقبول.

وإذا عدنا إلى الواقع العلمي، فإننا نجد المسلمين سكتوا على أمور منكرة بدءاً من قتل ذرية رسول الله إلى تحكيم الفسّاق والمجرمين ومحرفي السنة، فهل يمكن اعتماد مواقفهم هذه على أساس أنها أدت إلى تشكل أعراف يجوز اتباعها؟

٢ ــ قولهم: «أن ما يتعارفه الناس من قول أو فعل يصير من نظام حياتهم ومن حاجاتهم، فإذا قالوا أو كتبوا فإنما يعنون المعنى المتعارف لهم، وإذا عملوا فإنما يعملون على وفق ما تعارفوه واعتادوه، وإذا سكتوا عن التصريح بشيء، فهو اكتفاء بما يقضي به عرفهم»[١].

والرد على هذا، أن ما يتعارف عليه الناس، إما أن يقره المشترع، أو يدركه المعصوم ويتحدد موقفه منه، وإما أن يكون من أدوات فهم الأحكام الشرعية، وأما أن يكون من المباحات على أساس «أن كل شيء لك مباح حتى يأتي فيه نص»، وإما أنه مرفوض وممنوع أو مكروه.

٣ ــ قولهم: «إن الشارع الإسلامي في تشريعه راعى عرف العرب في بعض أحكامه، فوضع الدية على العاقلة واشترط الكفاءة في الزواج. . .»[٢].

والرد هو: أن الإسلام أقر أموراً، فحكمها حكم موقفه منها، وهي لا تنسحب على غيرها، من جهة، ومن جهة أخرى الفرق أن الأعراف في الشعوب متباينة متناقضة، فلا يستطيع الشارع إقرارها جميعاً، وإلا توصلنا إلى مفارقات فظيعة.

---

(١) عبد الوهاب خلاف، مذكور سابقاً، ص ١٢٤.
(٢) المصدر نفسه.

فلو أن الرسول ﷺ بعث في بعض جزر ماليزيا، حيث من الواجب كان تقديم رأس رجل، تعبيراً عن القوة، عند خطبة العروس، ولم يمنع هذا العمل بالذات، بل منع القتل على وجه عام، فهل نستطيع القول عند ذلك، إن هذا عرف واجب الاتباع؟

شرع من قبلنا:

هو الشرائع التي أنزلها الله تعالى على أنبيائه لا سيما في رسالاته الشاملة كاليهودية والمسيحية.

وهذه الرسالات يعترف بها المسلمون، وكان من الواجب مبدئياً الاعتراف بشرائعها مما لم تنسخه شريعتنا.

لكن الفقهاء لم يتفقوا على رأي في هذا الموضوع. فمنهم من رأى بأنا ملزمون بكل ما لم تنسخه شريعتنا، ومنهم من يعتبر أن شريعتنا نسخت الشرائع الأخرى فلم يبق منها شيء واجب الاتباع، ومنهم أخيراً من رأى أن هذه الشرائع لعبت فيها يد التحريف فلم نعرف ما بقي صحيحاً، ومن هنا فإننا لا نطمئن إلى صحة أي حكم من أحكامها[1].

ونحن نميل إلى الرأي الثالث مع التحفظ لجهة ما ورد عندنا من شريعتهم مكرراً في القرآن، كقوله تعالى: **﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾** (المائدة/ ٣٢). وقوله: **﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾** (المائدة/ ٤٥)، إذ نعتبر أنّا ملزمون به.

أما ما ورد من نصوص تمسك بها بعض، كقوله تعالى: **﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم إقتده﴾** (الأنعام/ ٩٠) أو قوله: **﴿ثم أوصينا إليك أن اتبع ملّة**

---

(١) راجع الحكيم، مذكور سابقاً، ص ٤٣٩.

إبراهيم حنيفاً﴾ (النحل/ ١٢٣)، أو قوله: **﴿شرَّع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً﴾** (الشورى/ ١٣)، وقوله: **﴿إنّا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيّون﴾** (المائدة/ ٤٤)، فإن هذه الآيات الشريفة لا تدل على أكثر من قبول أصل الرسالات لا التفاصيل.

هذا ولم يثبت عن النبي ﷺ أنه أوصى بالرجوع إلى الشرائع السابقة، ولو حصل ذلك لوجدنا العلماء ينكبون عليها ويشبعونها درساً.

مذهب الصحابي:

ناقشنا سابقاً سيرة الصحابة ووجدنا أنها، لو صحت، لا تصلح أصلاً للتشريع، فهل تصح سيرة الصحابي الواحد؟ سواء كان أي صحابي أو أحد الصحابة المحددين.

إننا نقول أن الصحابي، إن كان معصوماً، صح اعتماد سيرته كأصل، وهذا لا ينطبق إلاّ على علي وولديه الحسن والحسين عليهم السلام.

أما غير المعصوم فلا نأمن أن يأتينا بالخطأ، ومن هنا فإن سيرته لا يمكن اعتمادها.

أما الأدلة التي استخدموها من مثل: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»، أو: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»، أو «أصحابي كنجوم السماء بأيهم اقتديتم اهتديتم» وما إليها، فإنها لا تثبت أمام النقد الموضوعي، بسبب التباين بين سنة وسنة من جهة، وبسبب الفضائح التي ميّزت بعض السنن، من جهة أخرى.

خلاصة:

إن هذه المصادر التي تمسك بها فريق واسع من الفقهاء، من سنة الصحابة، إلى سنة الصحابي، إلى الإجماع (من دون المعصوم)، إلى دليل العقل، إلى القياس بأشكاله غير القطعية، إلى الاستحسان، إلى المصالح

المرسلة، إلى سد الذرائع وفتحها إلى العرف. . . لا تشكل أصولاً مستقلّة تستند إلى أساس شرعي حقيقي، وهي التي فتحت الباب للاجتهاد في مصلحة الحاكم، أو لتسويغ تصرفاته، ولعلها استندت إلى التصرفات المخالفة للكتاب والسنة، التي أتاها الحكام. إنها في الحقيقة محاولات لشرعنة التشريع بالرأي الخاص. وقد حذّر علي عليه السلام من أصحاب الرأي بقوله: «إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، تفلتت منهم الأحاديث أن يحفظوها وأعيتهم السنة أن يعوها، فاتخذوا عباد الله خولاً وماله دولاً، فذلت لهم الرقاب وأطاعهم الخلق أشباه الكلاب، ونازعوا الحق أهله، وتمثلوا بالأئمة الصادقين. . فعارضوا الدين بآرائهم فضلوا وأضلّوا»[1].

وكل هذا بسبب تنكرهم لحملة الشرع الحقيقيين، النبي وأوصيائه، وتعويلهم على آرائهم، الأمر الذي يستهجنه علي عليه السلام بقوله: «فيا عجباً وما لي لا أعجب من خطأ هذه الفرق، على اختلاف حججها في دينها، لا يقتصّون أثر نبيّ ولا يقتدون بعمل وصيّ، لا يؤمنون بغيب ولا يعفّون عن عيب، يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات، المعروف فيهم ما عرفوا، والمنكر عندهم ما أنكروا، وفزعهم في المعضلات إلى أنفسهم، وتعويلهم في المهمات على آرائهم، كأن كل امرىء منهم إمام نفسه، قد أخذ منها، في ما يرى، بعرى ثقات وأسباب محكمات»[2].

على أنه، إذا كان الخطر الأساسي لهذه المواقف يقوم في التزيين للحاكم ما يريده، فإن هناك خطراً على الناس من القضاء على هذا النحو، حيث يؤدي جهل القاضي إلى كوارث على صعيد الحقوق، لا سيما عندما يتعلق الأمر بالمواريث أو الدماء. وقد وصف علي عليه السلام هذه الحال بقوله عن الواحد من هؤلاء: «جلس بين الناس قاضياً ضامناً لتخليص ما التبس على غيره، فإن نزلت به إحدى المبهمات، هيّأ لها حشواً رثاً من رأيه. ثم قطع به. . تصرخ من جور

---

(١) مستدرك الوسائل، م ١٧، ص ٣٠٩.
(٢) نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٢، ج ٦، ص ١٣٣.

قضائه الدماء، وتضج منه المواريث» ويضيف علي: «ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره، فيحكم فيها بخلافه، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم، فيصوّب آراءهم جميعاً. . .»[1].

ثم أن علياً يفنّد الأساس الذي بنيت عليه مذاهب الرأي، معتبراً أن لا مبرر لها على الإطلاق، لأن الله أنزل ديناً كاملاً لم يغادر صغيرة ولا كبيرة، وقد أدّى الرسول هذا الدين على الوجه الأكمل، يقول عليه السلام: «فهل أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه، أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى، أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصّر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول: ﴿**ما فرّطنا في الكتاب من شيء**﴾ (الأنعام/ ٣٨) وقال: إن فيه ﴿**تبياناً لكل شيء**﴾ (النحل/ ٨٩) وذكر أن الكتاب يصدّق بعضه بعضاً، وأنه لا اختلاف فيه فقال سبحانه: ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾ (النساء/ ٨٢).

إن مسألة التشريع مسألة خطيرة، وقد أدى الاستخفاف بها إلى إيجاد المسوّغات، لا بل الأسس لكل ما حلّ بالإسلام، ذلك أن التشريع يشترط معرفة بالغايات التي خلق الإنسان من أجلها، كما يشترط معرفة بأحوال النفس والمجتمع، وهذا ما لاحظه الأوروبيون بعد اثني عشر قرناً على ولادة الإسلام. فجان جاك روسو مثلاً يقول ما ترجمته: «إنه من أجل اكتشاف أفضل قواعد المجتمع التي تناسب الأمم، يجب توفر ذكاء أعلى يمكنه أن يدرك كل عواطف الناس دون أن يقر أيّاً منها، وأن يعرف طبيعتنا بعمق دون أن يشاركنا فيها أدنى مشاركة، وأن يشاء الاهتمام بسعادتنا فيما سعادته مستقلة عنا، وأخيراً أن يحتفظ لنفسه، مع تقدّم الزمن بمجد بعيد، أن يعمل في قرن من الزمان ويتمتع في قرن آخر، إنه يجب أن تقوم آلهة بإعطاء القوانين إلى الناس»[2].

---

(١) نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ١، ج ١، ص ٩٤ و ٩٥.

(٢) I-I.Rousseau, Du contrat social, Aubier, Paris 1943-1, P.P:179 ct 180.

ونحن نوافق روسو ولكن نقول: إنه يجب أن يقوم الله بإعطاء القوانين إلى الناس. وهذا ما حصل فعلاً، ولكن أغلبهم رفض وتجاهل، فكانت البدع التي حفل بها الشرع.

الاستصحاب:

الاستصحاب، كما يعرفه صاحب الكفاية، «هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شُك في بقائه»[1].

وهكذا فهو حكم الشارع في حكم متيقن أو موضوع أكيد سابقاً، لكن طرأ الشك على بقائه، والذي يقضي باعتبار هذا الحكم أو هذا الموضوع قائماً الآن، على أساس أن اليقين لا ينقض بالشك[2].

أركان الاستصحاب:

من تعريفه يتبين أن أركان الاستصحاب سبعة[3]:

١ ــ اليقين: والمقصود به اليقين بالحالة السابقة، سواء كانت حكماً شرعياً، أو موضوعاً ذا حكم شرعي.

٢ ــ الشك، والمقصود به، الشك في بقاء اليقين.

٣ ــ اجتماع اليقين والشك في زمان واحد: بمعنى أن يتفق في آن واحد حصول اليقين بالحالة السابقة والشك بالحالة الحاضرة، دون أن يعني ذلك أن مبدأ حدوثهما واحد، فقد يحصل اليقين ثم يطرأ عليه الشك أو قد يحصل أن اليقين حصل اليوم أن الحالة كانت قائمة يوم أمس، وأنها اليوم غير أكيدة، كأن

---

(١) الشيخ محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، وشرحه للشيخ عبد الحسين الرشتي، مطبعة النجف، نقله عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الاسلامي. دار الكتاب العربي، مصر، ص ١٢٧.

(٢) وسائل الشيعة، مذكور سابقاً، م ١، ج ١، ص ١٧٥.

(٣) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، دار التعارف، بيروت ١٩٨٣، ج ٢، ص ٢٤٥.

أعلم اليوم أن الثوب كان طاهراً أمس وأشك اليوم أيضاً أنه بقي طاهراً.

٤ ــ تعدد زمان المتيقن والمشكوك، بحيث يكون متعلق الحكم متيقناً قبل أن يصبح مشكوكاً فيه.

٥ ــ اتصال زمن الشك بزمن اليقين، بأن لا يتخلل بينهما فاصل من يقين آخر.

٦ ــ وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة، في جميع الجهات، باستثناء الزمان.

٧ ــ فعلية الشك واليقين، بمعنى أنه لا يكفي الشك التقديري ولا اليقين التقديري.

فإذا تحققت هذه الأركان في موضع، جرى عليه الاستصحاب، على أنه لا بد من التنبيه إلى أن هناك قواعد قريبة من الاستصحاب، الأمر الذي يؤدي إلى الخلط، كقاعدة اليقين التي تقوم على تسرّب الشك إلى اليقين نفسه، كأن أكون اليوم متأكداً أن الثوب كان طاهراً أمس ثم يطرأ شك على كونه طاهراً أمس، فهذه غير الاستصحاب. وكذلك قاعدة المقتضى والمانع التي تقوم على اليقين بوجود المقتضى للشيء، وعلى الشك بحصول المانع من تأثيره، كان صب الماء لإحداث الطهارة، ثم نحتمل فيما بعد أن مانعاً كان قائماً أثناءها.

حجية الاستصحاب:

اختُلف في حجية الاستصحاب: فذهبت الأكثرية إلى أنه حجة، وقد وجدنا أن الإمام علي عليه السلام يقره كما أقره الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالقول أنه لا ينقض اليقين بالشك. أما أدلّة المثبتين، فهي تقوم على السيرة العقلائية، وعلى وجوب العمل بالظن، وعلى الإجماع. ولكننا لن نتناولها لما تثيره من المشاكل والاعتراضات. وسنقتصر على السنة.

فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

«إذا شك أحدكم في صلاته فليلق الشك (أو فليلغ الشك) ويبني على اليقين»[1].

وعن عباد بن تميم عن عمه أنه شكا إلى رسول الله ﷺ الرجل الذي يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة، فقال ﷺ: «لا ينفتل ــ أو لا ينصرف ــ حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»[2].

كما ورد عن أئمة أهل البيت.

١ ــ قول علي عليه السلام: «ليس من العدل القضاء على الثقة بالظن»[3].

٢ ــ قوله عليه السلام: «من كان على يقين ثم شك فليمضِ على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين»[4].

٣ ــ صحيحة زرارة الأولى: وهي مضمرة لعدم ذكره الإمام المسؤول، ولكن ذلك، حسب رأي الشيخ الأنصاري لا يضرها، لأن زرارة لا يروي عن غير الإمام، غير أن العلامة الطباطبائي يرى أن الإمام المسؤول هو الإمام الباقر عليه السلام[5]

«قلت له: «الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء»؟

قال: «يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء».

قلت: «فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟»».

(١) راجع سنن النسائي، سهو/ ٢٤، ابن ماجه، إقامة/ ١٣٢، أبو داود، صلاة/ ١٩١. مسند أحمد ٣/ ٨٧.
(٢) راجع صحيح البخاري وضوء/ ٤.
(٣) نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٤، ج ١٩، ص ٣٣٩.
(٤) الوسائل، مذكور سابقاً، م ١، ج ١، ص ١٧٥.
(٥) راجع المظفر، مذكور سابقاً، ص ٢٥٨.

قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام. حتى يجيء من ذلك أمر بيّن. وإلا فإنه على يقين من وضوئه. ولا ينقض اليقين بالشك أبداً، ولكنه ينقضه بيقين آخر».

٤ ــ صحيحة زرارة الثانية[١]: بعد أن سأله فيما يتعلق بالرعاف يصيب ثوبه فيصلي به، قال:

«فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن، فنظرت ولم أرَ شيئاً، فصلّيت فيه، فرأيت فيه؟».

قال: «تغسله ولا تعيد الصلاة».

قلت: «لم ذلك؟».

قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً...».

البدعة:

بعد تناولنا مصادر التشريع المختلفة الحقيقية والمدعاة، وبعد بياننا بأن هناك أموراً استخدمت لتسويغ مواقف الحكام، فاستخلصت من هذه المواقف مصادر للتشريع، نرى أن المجال انفتح واسعاً للبدعة فدخلت إلى الشرع من الأبواب الواسعة، الأمر الذي حاول علي عليه السلام أن يقف بوجهه بكل قوة. فلنلقِ نظرة على البدعة وموقف الإسلام وموقف علي منها:

تعريف البدعة:

البدعة كما يقول الجرجاني[٢]، «هي الفعلة المخالفة للسنة»، أو هي

---

(١) محمد سرور البهسودي، مصباح الأصول، تقريراً لبحث السيد الخوئي، مطبعة النجف، ص ٤٩ و ٥٠.

(٢) كتاب «التعريفات» دار السرور، بيروت، مادة «بدع».

«الأمر المحدث» الذي لا يقتضيه الدليل الشرعي. إذاً هي في الشرع ما ابتدعه البشر دون الاستناد إلى القرآن والسنة. وقد عرّف علي عليه السلام أهل البدع بقوله:

«وأما أهل البدعة فالمخالفون لأمر الله ولكتابه ورسوله، العاملون برأيهم وأهوائهم»[1].

وإذا كانت البدع مخالفة للسنن فهي تلغيها، و «ما أُحدثت بدعة إلا تركت بها سنة»[2] وذلك لأنك «مهما تترك من الحق لا تتركه إلا إلى الباطل، ومهما تدع من الصواب، لا تدعه إلا إلى الخطأ»[3].

أما جناية المبتدع فهي عظيمة على نفسه كما أنها تؤثم غيره. وهذا ما يوضحه علي عليه السلام بقوله: «واعلموا أن على كل شارع بدعة وزره ووزر كل مقتد به من بعده إلى يوم القيامة، من غير أن ينقص من وزر العاملين شيئاً»[4]. وبذا يكون إثم المبتدع أفظع من إثم الدجال، لا سيما إذا كان في مركز التأثير، إذ يقول علي: «إن أخوف على هذه الأمة من الدجال، أئمة مضلّون، وهم رؤساء أهل البدع»[5].

لكل ذلك، فإن علياً يوصي بالتمسّك بالسنن، حتى ولو شعر المتمسّك بضيق المخارج، فهو يوصي مالكاً الأشتر بقوله: «ولا تنقض سنة صالحة عمل بها صدر هذه الأمة، واجتمعت بها الإلفة، وصلحت عليها الرعية، ولا تحدثن سنّة تضر بشيء من ماضي تلك السنن، فيكون الأجر لمن سنّها، والوزر عليك بما نقضت منها»[6]، وهكذا فإن «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»[7]، وأن «اقتصاداً في سنة خير من اجتهاد في

(١) نهج السعادة، مذكور سابقاً، م ١، ص ٣٧٣.
(٢) نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٢، ج ٩، ص ٤٢٤.
(٣) المرجع نفسه، م ٤، تكملة ص ٥٣٥.
(٤) نهج السعادة، مذكور سابقاً، م ١، ص ٢٣٢.
(٥) نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٤، تكملة ص ٥٥٨.
(٦) نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٤، ج ١٧، ص ١٢٥.
(٧) مستدرك وسائل الشيعة، م ١٧، ص ٣٠٩.

بدعة»[1] فإن «الله بعث رسولاً هادياً بكتاب ناطق وأمر قائم لا يهلك عنه إلا هالك، وأن المبتدعات المشبّهات هن المهلكات إلاّ ما حفظ الله منها، وأن في سلطان الله عصمة لأمركم، فاعطوه طاعتكم غير ملومة ولا مستكره بها». وإلا فإن السلطة الإسلامية ستؤول إلى الغير، كما يؤكد علي إذ يضيف: «والله لتفعلن أو لينقلن الله عنكم سلطان الإسلام، ثم لا ينقله إليكم أبداً، حتى يأرز الأمر إلى غيركم»[2].

وهكذا فإن حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه كذلك و «إن المؤمن يستحل العام ما استحل عاماً أول، ويحرم العام ما حرّم عاماً أول، وأن ما أحدث الناس لا يحل لكم شيئاً مما حُرّم عليكم، ولكن الحلال ما أحل الله والحرام ما حرّم الله.. إن الناس رجلان: متبع شرعة ومبتدع بدعة، ليس معه من الله سبحانه برهان سنة ولا ضياء حجة»[3].

موقف الرسول ﷺ من البدعة:

لقد عدها ﷺ رفضاً للدين في قوله: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ»[4] وذلك لأن ما أتى به الرسول ﷺ من ربّه ليس بحاجة إلى زيادة من أحد كما يتبين من أمره ﷺ المسلمين بأن: «اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم»[5].

ومن لا يلتزم بقول الرسول فقد ضلّ وسيلقى عذابه وهذا ما يؤكده ﷺ بقوله: «إياكم والبدع فإن كل بدعة ضلالة وكل ضلالة تسير إلى النار»[6].

---

(١) وسائل الشيعة، م ١، ج ١، ص ٨٤.
(٢) نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٢، ج ٩، ص ٤٩٢.
(٣) المرجع نفسه، ج ١٠، ص ٥١٤.
(٤) صحيح البخاري، صلح/ ٥، صحيح مسلم، أقضية/ ١٧، مسند أحمد ٦/ ٢٧٠.
(٥) راجع الدارمي، السنن، مقدمة ٢٢ و ٢٣، وابن الجوزي، تلبيس إبليس، تحقيق د. الجميلي، ص ٢٥.
(٦) مسلم، الصحيح، جمعة/ ٤٣، أبو داود السنن سنة/ ٥، مسند أحمد ٣/ ٣١٠ و ٣٧١ =

كما إن الرسول ﷺ في أحاديث أخرى، يعد البدعة غشّاً في الدين، إذ قال: «من غش من أمّتي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين». قالوا: يا رسول الله وما الغش؟ فقال ﷺ: «إن يبتدع لهم بدعة فيعملوا بها»[١]. ثم يؤكد الرسول مرة أخرى، بأن المبتدع مصيره إلى أسوأ العذاب، وذلك في الحديث الشريف الذي يقول: «أصحاب البدع كلاب النار»[٢].

على أن الرسول ﷺ وبعد تحذيره، كان يدرك أن البدع ستفشو، لذلك فهو كان يهيب بالعلماء أن يتصدوا لها، وإلا فإنهم سيكونون مقصرين بل آثمين، يقول ﷺ: «إذا ظهرت البدع في أمتي فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله»[٣].

أما إذا احتُرم صاحب البدعة فإن ذلك يكون على حساب الدين لأن «من وقّر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام»[٤]، ومن هنا فإن صاحب البدعة يجب أن يكون مذموماً مرذولاً، وهذا واجب على المسلمين. يقول ﷺ: «من أرعب صاحب بدعة، ملأ الله قلبه أمناً وإيماناً، ومن انتهر صاحب بدعة، آمنه الله من الفزع الأكبر، ومن أهان صاحب بدعة، رفعه الله في الجنة درجة، ومن لان له لقيه تبشبشاً، فقد استخف بما أنزل على محمد»[٥].

هذا وقد «احتجر الله توبته عن صاحب كل بدعة»[٦].

= و ٤/١٢٦ و ١٢٧، والمجلسي، بحار الأنوار ٢/٢٦٣، ح ١٢، وكنز العمال، ج ١، ص ٢٢١، ح ١١١٣.

(١) كنز العمال ج ١، ص ٢٢٢، ح ١١١٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٨، ح ١٠٩٤.
(٣) الكليني، الأصول، باب البدع، ص ٥٤، ح ٢.
(٤) كنز العمال ج ١، ص ٢١٩، ح ١١٠٢.
(٥) المرجع نفسه ج ٢، ص ٨٢، ح ٥٥٩٨.
(٦) المرجع نفسه ج ١، ص ٢٢٠، ح ١١٠٥.

تصنيف البدع:

غير أن البعض لا يعتبر أن هذه الأحكام مطلقة في شأن البدعة، بل هو يميز في البدع بين المحلل والمحرّم، فقد ورد عن الشافعي أنه ميز بين البدعة الضلالة والبدعة الخير، فهو يقول: «المحدثات من الأمور ضربان: أحدهما ما أحدث مما يخالف كتاباً أبو سنة أو أثراً أو إجماعاً، فهذه البدعة الضلالة. والثاني ما أحدث من الخير، لا خلاف فيه لواحد من العلماء، وهذه محدثة غير مذمومة، وقال عمر في قيام شهر رمضان: «نعمت البدعة هذه»[1].

كما ورد عن ابن حزم الأندلسي أنه يرى في البدعة ما يؤجر عليه صاحبه ويعذر، بما قصد إليه من الخير، ومنها ما يؤجر عليه صاحبه ويكون حسناً وهو ما كان أصله الإباحة، كما روي عن عمر: «نعمت البدعة هذه»[2].

ولكن بعض العلماء لم يكتفوا بهذا التصنيف الإجمالي، بل هم راحوا يوزعون البدعة على أبواب الفقه، فيرون فيها الواجب والمستحب والمباح والمكروه والمحرم، فقد قال عز الدين بن عبد السلام: «البدعة خمسة أقسام، فالواجبة: كالاشتغال بالنحو الذي يفهم به كلام الله ورسوله، لأن حفظ الشريعة واجب، ولا يتأتى إلا بذلك فيكون من مقدمة الواجب، وكذا شرح الغريب وتدوين أصول الفقه، . . . والمحرّمة: ما رتبه من خالف السنة من القدرية والمرجئة والمشبهة. والمندوبة: كل إحسان لم يُعهد عينه في العهد النبوي، كالاجتماع على التراويح، وبناء المدارس والربط، والكلام في التصوف المحمود، وعقد مجالس المناظرة، إن أريد بذلك وجه الله. والمباحة: كالمصافحة عقب صلاة الصبح والعصر، والتوسع في المستلذات من أكل وشرب وملبس ومسكن. وقد يكون ذلك مكروهاً، أو خلاف الأولى والله أعلم»[3].

---

(١) العسقلاني، فتح الباري ١٣/ ٢٥٣.

(٢) سعيد حوى، الأساس في السنة وفقهها، العقائد الاسلامية، دار الإسلام، السعودية، ط ٢، ص ٣٥٩.

(٣) العسقلاني، مذكور سابقاً ١٣/ ٢٥٤.

هذا ويحدد الغزالي الموقف بشكل إجمالي فيقول: «ليس كل ما أبدع منهياً عنه. بل المنهي عنه بدعة تضاد سنة ثابتة وترفع أمراً من الشرع مع بقاء علته. بل الإبداع قد يجب في بعض الأحوال إذا تغيّرت الأسباب»[١].

وهكذا نرى أن التقسيم، المتأثّر بمقولة عمر عن صلاة التراويح «نعمت البدعة هذه»، يحاول أن يوسع مفهوم البدعة، لتشمل أموراً لا تضاد الشريعة، أو ربما هي تندرج تحت أصل من الأصول، وإلاّ فهي محاولة فاشلة للتبرير، لأن تحريم البدع قد وردت فيه النصوص المتضافرة عن النبي ﷺ، كما في بعض آيات القرآن التي فسّرها الرسول ﷺ نفسه، كتفسير قوله تعالى: ﴿**إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً**﴾ [الأنعام/ ١٥٩] قال: «هم أصحاب البدع وأصحاب الأهواء، ليس لهم توبة وأنا منهم بريء وهم براء»[٢]. كما أن تحريمها «لا يحتاج.. إلى دليل خاص لحكم العقل بعدم جواز الزيادة على أحكام الله تعالى، ولا المنتقص منها، لاختصاص ذلك به تعالى وبأنبيائه الذين لا يصدرون إلا عن أمره».

ومن هنا، فإن البدع، التي يصح وصفها شرعياً بهذا الوصف، هي البدع التي تضيف أحكاماً أو تنقص تحت أي عنوان كان. وهذا ما يراه علماء كالشاطبي، الذي يتحدّث عن النصوص الشرعية، التي تناولت مفهوم البدع بالذم والتقريع فيقول: «إنها جاءت مطلقة عامة على كثرتها لم يقع فيها استثناء البتة، ولم يأت فيها مما يقتضي منها ما هو هدى، ولا جاء منها كل بدعة ضلالة إلا كذا وكذا. ولا شيء من هذه المعاني. فلو كان هناك محدثة يقتضي النظر الشرعي فيها الاستحسان، أو أنها لاحقة بالمشروعات، لذكر ذلك في الأحاديث، لكنه لا يوجد، فدل ذلك على أن تلك الأدلة بأسرها، على حقيقة ظاهرها من الكلية، التي لا يتخلف عن مقتضاها فرد من الأفراد[٣].

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ١٢/ ٤ و ٥.
(٢) كنز العمال، مذكور سابقاً، ج ١، ص ٢٢٣، ح ١١٨٧.
(٣) الشاطبي، الاعتصام، ج ١، ص ١٤١.

ويضيف الشاطبي حول التقسيم الخماسي للبدعة فيقول: «إن هذا التقسيم أمر مخترع لا يدل عليه دليل شرعي من نصوص الشرع ولا من قواعده، إذ لو كان هناك ما يدلّ من المشرع على وجوب أو ندب أو إباحة، لما كان ثمة بدعة، ولكان العمل داخلاً في عموم الأعمال المأمور بها أو المخير فيها. فالجمع بين تلك الأشياء بدعاً وبين كون الأدلة تدل على وجوبها أو ندبها أو إباحتها جمع بين متنافيين»[١].

ولعل كل هذا يدل دلالة واضحة على التناقض المنطقي بين السنة والبدعة، وهو ما أكدته الأحاديث الشريف، كقوله ﷺ: «لا يذهب من السنة شيء، حتى يظهر من البدعة مثله: حتى تذهب السنة وتظهر البدعة، حتى يستوفي البدعة من لا يعرف السنة، فمن أحيا سنة من سنتي قد أميتت، كان له أجرها وأجر من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً. ومن أبدع بدعة كان عليه زرها ووزر من عمل بها لا ينقص من أوزارهم شيئاً»[٢].

على أن الكثرة والقلة لا دور لهما في تحديد السنة والبدعة، كما قد يتراءى للبعض. فقد قال ﷺ: «وأما أهل السنة فالمتمسكون بما سنّه الله لهم ورسوله وإن قلّوا، وأما أهل البدعة فالمخالفون لأمر الله تعالى وكتابه ولرسله والعاملون برأيهم وأهوائهم وإن كثروا. وقد مضى منهم الفوج الأول وبقيت أفواج، وعلى الله فضها واستئصالها عن جدبة الأرض»[٣].

وأخيراً فقد ورد عن علي بن أبي طالب عليه السلام كلام يؤكد دخول المبتدع في الكفر، حيث يقول: «وأدنى ما يكون به العبد كافراً، من زعم أن شيئاً نهى الله عنه، أن الله أمر به ونصبه ديناً يتولى عليه ويزعم أنه يعبد الذي أمر به. وإنما يعبد الشيطان»[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٩١ و ١٩٢.
(٢) كنز العمال، مذكور سابقاً، ج ١، ص ٢٢٢، ح ١١١٩.
(٣) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٨٤، ح ٤٤٢١٦.
(٤) الكليني، مذكور سابقاً، ج ٢/ ٤١٤.

الشرع وتغير الظروف:

يرى الفقهاء الوضعيون اليوم أن التشريع يجب أن يواكب تغير الظروف، فلا يبقى جامداً فيما الحياة البشرية تتحرك. وقد ازدادت وتيرة التحرك في العصر الحديث، واتسعت خطوات التقدم العلمي بشكل مذهل، فهل يعقل أن تبقى التشريعات جامدة؟

ونحن نقول: إن القانون الوضعي لا بد أن يبقى قاصراً سواء تغيّرت الظروف أم لم تتغير، وهذا أمر يعرفه عامة الناس ناهيك عن أصحاب الاختصاص.

أما القانون الإلهي فإن هذا الأمر لا ينطبق عليه، لأنه شرع لكل زمان ومكان، وهذا ما يعرفه المسلمون، لكن بعض علمائهم يرى أن التشريع الاسلامي بمصادره الأساسية، لا يمكن أن يلبي الحاجات المتزايدة والأوضاع المتغيرة منذ زمن الفتوح، ولعل أهم ما تناساه هؤلاء هو أن أصول التشريع ومبادئه لا يمكن أن تتغير، لأن الله تعالى أنزلها لتبقى رغم التغير، وهو العالم بأنه سيحصل، أما التفاصيل وطرائق التنفيذ فهي التي يمكن أن تتغير تحت تأثير التطورات.

وقد أثبت علي في تطبيقه للشريعة الإسلامية هذا المبدأ. فكم من أمور استجدت في عهده فعالجها استناداً إلى الكتاب والسنة. وقد أثبتنا في ما مضى من صفحات هذا الكتاب وسنثبت فيما يلي أن النظام الذي أرساه علي، يؤكد اليوم، في القرن العشرين، تقدمه على كل ما أنتجته البشرية من نظم ومؤسسات، بعد كل التجربة التي مرت عليها منذ آلاف السنين حتى اليوم، علماً أن ظروف الدولة الاسلامية في زمن علي كانت قد تغيرت بشكل واسع جداً عنها أيام الرسول.

وأخيراً فإن رأياً يقول اليوم: إن القانون يجب أن يأتي متفقاً مع المصلحة العامة، وأن الإمام علياً لم يكن بعيداً عن هذا الموقف، فقد ذهب الأستاذ الكبير

جورج جرداق إلى أن علياً «لم يتشدّد في قول أو عمل من شأنه أن يرفع القانون إلى غير مكانه، فيجعله في مرتبة فوق مصلحة الناس، (بل هو) يخضع كل قانون لمفاهيم الخير العام»[1].

ونحن نقول رداً: إن القانون الذي كان يطبقه علي هو قانون إلهي لا تنطبق عليه شروط ومعايير وضع القوانين البشرية، وهو إذا كان لا بدّ من أن يحقق مصلحة، فإن هذه المصلحة قد تكون عميقة وبعيدة، بحيث لا ندركها دائماً. أما ما يتخذه الأستاذ جرداق من أمثلة ليستنتج رأيه المذكور، من عدم مسارعة علي إلى رجم الزانية أو الزاني المحصنين، فهي مُكنة أعطاة إياها المشرع نفسه، ولم يبتدعها هو من عنده.

وكما التزم علي في ظروفه الاستثنائية شديدة التعقيد والصعوبة بالشرع، مطبّقاً إياه بحذافيره، وهو يرى المخارج رأي العين، فقد أفتى أيضاً في فترات الضيق، التي تعرض لها المسلمون متمسكاً بالسنة، فقد طُرح على عمر أخذ حلي الكعبة لتجهيز جيوش المسلمين وقيل له: وما تصنع الكعبة بالحلي فهمّ عمر بالأمر، لكنه سأل علياً فأجاب: «إن هذا القرآن أنزل على محمدﷺ الأموال أربعة: أموال المسلمين، فقسّمها بين الورثة في الفرائض، والفيء، فقسّمه على مستحقّيه والخمس فوضعه الله حيث وضعه، والصدقات، فجعلها الله حيث جعلها، وكان حلي الكعبة فيها يومئذ، فتركه الله على حاله، ولم يتركه نسياناً ولم يخف عنه مكاناً، فأقرّه حيث أقره الله ورسوله» فقال عمر: «لولاك لافتضحنا» وترك الحلي بحاله[2].

هذا كما أن علياً لم يقف مكتوف اليدين أمام ما طرأ على الشريعة الاسلامية، بل هو كان يرى ضرورة القضاء على البدع وإحياء السنة، فقد قال يوماً: «لو قد استوت قدماي من هذه المداحض لغيّرت أشياء»[3].

(١) راجع علي والثورة الفرنسية، ج٢، ص ٢٨٩.
(٢) نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٤، ج ١٩، ص ٣٧٢.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣٧٣.

الجماعة والفرقة:

ولكن هناك إشكالاً يطرح بعد كل الذي رأينا، وهو المتعلّق بالأحاديث النبوية الشريفة الآمرة بلزوم الجماعة، تحت طائلة القتل أو دخول النار[1]، فهل صحيح أن رسول الله كان يأمر بلزوم الجماعة في كل حال؟

هنا ترانا مضطرين إلى التفريق بين:

أولاً: اعتبار الجماعة دائماً على حق، وهذا أمر إن لم تكن الأحداث التاريخية التي مرت على جميع الأمم، تثبته، حيث تكون عادة الأغلبية الساحقة من الناس غالباً مع ملوكها على تعسفهم وجورهم، فإن القرآن يثبته بصريح آياته حيث يرد أن أكثر الناس لا يؤمنون أو لا يعلمون أو أنهم فاسقون. وقد ورد ذلك في حوالي ٦٥ آية وهي البقرة/ ١٠٠، آل عمران/ ١١٠، المائدة/ ٥٩، ٦٦، ١٠٣، الأنعام/ ٣٧، ١١١، ١١٦، الأعراف/ ١٧، ١٠٢، ١٣١، ١٨٧، الأنفال/ ٣٤، التوبة/ ٨، يونس/ ٣٦، ٥٥، ٦٠، هود/ ١٧، يوسف/ ٢١، ٣٨، ٤٠، ٦٨، ١٠٣، ١٠٦، النحل/ ٣٨، ٧٥، ٨٣، ١٠١، الاسراء/ ٨٩، الأنبياء/ ٢٤، المؤمنون/ ٧٠، الفرقان/ ٤٤، ٥٠، الشعراء/ ٨، ٦٧، ١٠٣، ١٢١، ١٣٩، ١٥٨، ١٧٤، ١٩٠، ٢٢٣، النمل/ ٦١، ٧٣، القصص/ ١٣، ٥٧، العنكبوت/ ٦٣، الروم/ ٦، ٩، ٣٠، ٤٢، لقمان/ ٢٥، سبأ/ ٢٨، ٣٦، ٤١، يس/ ٧، الزمر/ ٢٩، ٤٩، غافر/ ٥٧، ٥٩، ٦١، فصلت/ ٤، الدخان/ ٣٩، ٧٨، الجاثية/ ٢٦.

ثانياً: متابعة الجماعة ولو على الخطأ، وهذا يتناقض مع واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الوارد في حوالي عشر آيات قرآنية. والواقع أن علياً استعاد قول الرسولﷺ فقال: «الزموا السواد الأعظم، فإن يد الله على الجماعة، وإياكم والفرقة، فإن الشاذ من الناس للشيطان، كما أن الشاذ من

---

(١) راجع صحيح البخاري فتن وصحيح مسلم أمارة ومسند أحمد بن حنبل ٣/ ١٤٥ و ٤/ ٢٧٨ و ٣٧٥ و ٥/ ٣٧٠ و ٣٧١، الخ....

الغنم للذئب. ألا من دعا إلى هذا الشعار فاقتلوه ولو كان تحت عمامتي هذه»[١].

ولكن علياً كان يشعر أن الأغلبية ليست معه، فهل ينطبق عليه أنه كان ضد السواد الأعظم؟

إن كل المقصود بهذا الكلام هو أن يكون بين المؤمنين السائرين على طريق الهدى، وإلاَّ فإنه كان على الرسول أن يساير قريشاً في أول دعوته.

أما إذا قيل: إن قريشاً كانوا مشركين، وأن الفرقة ممنوعة بين المسلمين فقط، فإنه لا يعقل أن نتابع أكثرية المسلمين وراء أمام يُسرُّ الكفر كمعاوية وخلفائه، من هنا تكون الكثرة والسواد الأعظم كثرة السائرين وراء إمام الحق وسوادهم الأعظم، فإن ضعفوا فلا يجوز تخطيهم، والابتعاد عنهم، كما لا يجوز التقصير، ولا يمكن أن يكون المتنكّبون عن الحق ولو شكلوا الأكثرية أهلاً للاتباع.

وقد أكّد علي أن أهل الجماعة هم هو ومن اتبعه «وإن قلّوا وذلك الحق عن أمر الله وأمر رسول الله». أما أهل الفرقة فهم المخالفون له ولمن اتبعه «وإن كثروا»[٢].

وقد طبق مفهوم الجماعة والفرقة على الموقف في صفين عند رفع معاوية وأصحابه المصاحف على الرماح، حيث رأى أن أكثرية جيشه مع وقف القتال فأوقفه.

وأخيراً فإن ما يؤيد ما ذهبنا إليه، الحديث القائل: «لا تستوحشوا في طريق الحق من قلة سالكيه».

على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي مارسه علي في حياته كان ما حدّده رسول الله ﷺ بقوله: «من رأى منكم منكراً فعليه أن يقاومه بيده

---

(١) نهج البلاغة، مذكور سابقاً، م ٢، ج ٨، ص ٣٠٦.
(٢) نهج السعادة، م ١، ص ٣٧٣.

فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وهو أضعف الإيمان». وقد قاوم علي باللسان ثم باليد ما استطاع، فلم يكن يرمي بيديه إلى التهلكة، وكذلك لم يكن يقصر، كما أنه لم يكن ليستسلم لجماعة يراها لا تنتقاد إلى الحق.

الخلاصة

وهكذا فقد أقام الإمام علي عليه السلام نظام حكم، هو بالضرورة حكم الإسلام. وقد كان حكماً متميزاً، لم نعثر على مثيل له، إذا استثنينا حكم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. وهو كما رأينا متفوق حتى على كل أنظمة الحكم المعروفة اليوم، لجهة عمقه وشموله وصدقه في الحفاظ على كرامة الإنسان، حتى في أصعب الظروف الاستثنائية.

وإذا كان قائل سوف يقول: إن المقارنة بين نظام الإمام علي عليه السلام والأنظمة السياسية القائمة اليوم، هي مقارنة غير جائزة، نظراً للتغيير الهائل الذي لحق الأوضاع والظروف بين القرن الأول الهجري في نصفه الأول والقرن الخامس عشر الهجري في عقده الثاني، فإننا نقول: إن المقارنة رغم كل ذلك كانت ممكنة من جهة، وقد شكلت تحدياً أتى لصالح حكم علي عليه السلام، وهذا هو التحدي الكبير، من جهة أخرى.

ولما كان الأمر كذلك، وكان النظام القائم اليوم في أفضل صوره، هو الأرقى بين الأنظمة التي وضعها الإنسان عبر التاريخ، فإن نظام حكم الإمام علي عليه السلام يمسي بكل سهولة ويسر نظاماً متجاوزاً للحقب التاريخية (Transcendant) صالحاً لكل زمان ومكان، على أن يُنظر إلى المضامين لا إلى

الأشكال التي يمكن أن تتغير مع تغير الأحوال من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان.

ولكن بعضاً يقول: إن هذا النظام نظام مثالي، لا يمكن للبشر أن يطبّقوه. ونحن نقول: إنه فعلاً كذلك، مع كونه طُبّق ومورس. وإذا عجز البشر عبر التاريخ عن الإتيان بمثله، فلأنه من عند الله لا من عند البشر. وما يكون من عند الله فهو بالضرورة مثالي، فيبقى على البشر أن يجهدوا للاقتراب منه ما أمكن، لا أن يلقوه وراء ظهورهم ويلجأوا إلى السياسات الميكافيلية، ليديموا أنظمة حكمهم. فما لا يستطاع كله لا يترك جله.

أما الإعجاب بأولئك الذين خالفوا علياً في نهجه، وابتدعوا وانقلبوا على أحكام الإسلام واجتهدوا في مقابل النصوص الواضحة ليطول مدى سلطتهم، فهم، إن كانوا نجحوا لبعض الوقت، فهم فتحوا أبواب «الاجتهاد» و«البدع» التي ما زال العالم الإسلامي يعاني من آثارها حتى اليوم، كمّاً للافواه وسجناً على الرأي وقتلاً وتشريداً وهدراً للطاقات وحروباً داخلية وحروباً بين الدول الاسلامية أودت بحياة اعداد هائلة من خيرة شبابها وذهبت بمقادير هائلة من ثرواتها.

ثم ان المبادىء الأساسية العصرية في المجال القانوني، تنزع سلطة التشريع من الحاكم، أي السلطة التنفيذية، خوفاً من أن يأتي بالقوانين التي تمنحه حرية التصرف، فتصبح صلاحياته مطلقة تحددها مصالحه ورغباته، وهذا هو الأمر الذي كان في أساس مبدأ فصل السلطات.

إن العالم الإسلامي الذي يفقد اليوم خيرة أدمغته لصالح أعدائه، إنما تأسست أنظمته على ما رسمه أعداء علي عليه السلام وأخصامه في مجال حقوق محكوميهم بالحياة والحرية والملكية، أفما آن الأوان لندرك ذلك ونتصرف على هديه.

إن عظمة علي عليه السلام في أنه كان القمة والنموذج في كل شيء وفي مجال نظام الحكم خاصة، حيث حقق الحكم الإلهي الأساس في مقارنة الظلم، فكان

الحاكم الأعدل عبر التاريخ، فإذا كنا نرى البشر يقصرون عنه فلنطالب بالاقتداء به ما أمكن، ناشدين الكمال ما استطعنا، ومن هنا فإننا نكون السباقين والقدوة لغيرنا، بدلاً من أن نتجرجر خلف الأنظمة القوية، مدعين تقليدها فيما نحن مقلدون لأعتى الأنظمة الاستبدادية المدعية للألوهية عبر التاريخ.

وإذا لم نستطع أن نقيم نظام علي عليه السلام، فإننا نكون قد قمنا بواجبنا، وحينها لا بد من أن يكون نظامنا أفضل الأنظمة مهما قصرنا عن غير قصد، ولنتمسك دائماً بحكمة علي عليه السلام التي تقول: «ليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه». ونحن مهما أخطأنا الحق، فإننا عندما نحاول مخلصين، الاقتداء بعلي، نكون أكثر الأنظمة والحكومات قرباً من الحق.

والحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

المراجع بالأجنبية:
بالفرنسية

- Batiffol, H.Philosophie du droit L.G.D.J. Paris 1979.
- Burdeau, Georges- Droit Constitutionnel et institutions Politiques L.G.D.J. Paris 1977.
- Traité de science politique, L. G. D. I. Paris 1969 9 tomes.
- Colliard, Claude -Albert- Libertés Publiques, Dalloz 1975.
- Machiavel, Le Prince, Nathan 1982.
- Duverger, M- Institutions Politiques et droit constitutionnel P.U.F. Paris 1978, 2 tomes.
- Gorce, M. et Mortier Raoud (Sois la direction de) Histoire génerale des religions, librairie Aristide quillet 1948. 3 tomes.
- Guétzevitch, M, les nouvelles tendances du droit constitutionnel Giard Paris 1931.
- Hauriou A. Giquel J. Gelard P., - Droit constitutionnel et institutions Politiques, édition Montechrestien 1975.
- Poulantzas, N. Pouvoir Politique et classes sociales F.Maspero 1970.
- La crise de l'etat P.U.F. 1976.

- Reuten, P. Droit international public, P.U.F. 1976.
- Rostow, W.W.- les étapes du développement Plolitique Seuil 1975.
- Rousseau, J.J.- Du contrat social, Aubier eq. Montaigne 1943.
- Roy, M.P.- les régimes Politiques du Tiers Monde L.G.D.J. 1977.
- TAY, Mohamad, sources du droit constitutionel libanais, thèse, Paris X-Nanterre 1985.
- TROPER, Michel, cours de droir constitutionnel professé à Paris X-Nanbterre 1979.
- Vedel, G- Droit administratif, P.U.F. Paris 1976.

بالانكليزية

- Lailerpacht, O. International law 1961.
- Schawrzenberger, C. Annual of international law- London 1960.

المراجع باللغة العربية

ــ ابن الأثير ــ الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦ .

ــ أركون، محمد ــ تاريخية الفكر الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٦ .

ــ الأصفهاني، الراغب، المفردات، دار الفكر.

ــ إمام، عبد الفتاح إمام ــ الطاغية، عالم المعرفة عدد ١٨٣ آذار ١٩٩٤ .

ــ الأشعري، أبو الحسن ــ الإبانة عن أصول الديانة، دار البيان، دمشق ١٩٨١ .

ــ الألوسي، محمود شكري ــ تفسير المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٥ .

ــ الأميني عبد الحسين، الغدير، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٩٤، ١١ مجلد.

ـ الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل ـ الشورى، منشورات المكتبة العصرية صيدا ط ٣.

ـ البخاري، محمد بن إسماعيل ـ الصحيح، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٢.

ـ بدوي، ثروت ـ النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٨٦.

ـ بدوي، عبد الرحمن ـ فلسفة القانون والسياسة عند كنت، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٩.

ـ براند، جيفر ـ المعتقدات الدينية لدى الشعوب، عالم المعرفة رقم ١٧٢ أيار ١٩٩٢.

ـ البهسنودي، محمد سرور، مصباح الاصول، مطبعة النجف.

ـ البيضاوي ـ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الجيل ١٣٥٩.

ـ الترمذي، أبو عيسى ـ السنن، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧.

ـ تيمية، تقي الدين ابن ـ السياسة الشرعية، دار الفكر الحديثة.

ـ التفتازاني سعد الدين، شرح المقاصد، عالم الكتب بيروت ١٩٨٩.

ـ الثقفي، أبو إسحاق ـ الغارات طبعة إيران.

ـ الجرجاني، علي بن محمد ـ شرح المواقف، مطبعة السعادة، مصر.

ـ كتاب التعريفات، دار السرور، بيروت.

ـ جرداق، جورج ـ علي وحقوق الإنسان، منشورات دار مكتبة الحياة ١٩٧٠.

ـ جعفر، نوري ـ علي ومناووءه، دار العلم للطباعة ١٩٧٦.

ـ الجوزي، ابن تلبيس ابليس، تحقيق د. الجميلي.

ـ الجوزية، ابن القيم، اعلام الموقعين، مطبعة ارسالة، مصر .

ـ فلسفة الحكم عند الإمام علي، مطبوعات النجاح القاهرة ١٩٧٨ .

ـ حاتم، شفيق ـ القانون الإداري، الأهلية للنشر والتوزيع ١٩٨٥ .

ـ الحاكم ـ محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، دار الكتب العلمية ١٩٩٠ .

ـ الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت، ١٩٩٣ .

ـ حسين، طه ـ الفتنة الكبرى، مغفل النشر والتاريخ .

ـ الحكيم، محمد تقي، الاصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت(ع) ١٩٧٩ .

ـ حمادي، محمد ماهر ـ الوثائق السياسية للعصر الأموي .

ـ حوى، سعيد، الاساس في السنة وفقهها، دار الاسلام السعودية، ط٢ .

ـ ابن حنبل، أحمد ـ المسند، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣ .

ـ الخراساني، الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول، مطبعة النجف .

ـ خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الاسلامي، دار الكتاب العربي، القاهرة .

ـ ابن خلدون، عبد الرحمن ـ المقدمة، دار الفكر .

ـ الخميني، روح الله، الحكومة الاسلامية، منشورات المكتبة الاسلامية الكبرى .

ـ الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، السنن، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ .

ــ أبو داوود، سليمان ــ السنن، دار الفكر.

ــ الدهلوي الهندي، أحمد ــ حجة الله البالغة، دار التراث القاهرة ١٣٥٥.

ــ ديورانت، ول ــ قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران.

ــ رضا، محمد رشيد، الخلافة، الزهراء للإعلام العربي مصر ١٩٨٨.

ــ الريّس، محمد ضياء الدين ــ النظريات السياسية الإسلامية مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣.

ــ الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامي، القاهرة ١٩٦٣.

ــ الزين، د. حسن ــ علي وتجربة الحكم، دار الفكر الحديث ١٩٩٤.

ــ ابن سعد، محمد ــ الطبقات الكبير، مؤسسة النصر، طهران ١٣٢٢.

ــ السنهوري، عبد الرزاق ــ فقه الخلافة وتطورها، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ــ السيوطي، جلال الدين ــ تاريخ الخلفاء، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت ١٩٨٩.

ــ السيد، رضوان ــ الأمة الجماعة السلطة، دار إقرأ، بيروت ١٩٨٦.

ــ شاكر، محمود ــ التاريخ الإسلامي، المكتبة الإسلامية، بيروت ١٩٩١.

ــ الشاطبي، أبو اسحق، الموافقات في أصول الشريعة، المكتبة التجارية.

ــ شرف الدين، ــ صدر الدين، حليف مخزوم، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ١٩٧٩.

ــ شمس الدين، محمد مهدي ــ نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ١٩٩١.

ــ الشوكاني محمد بن علي إرشاد الفحول، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة.

ـ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ـ الملل والنحل، دار السرور، بيروت.

ـ الصالح، صبحي ـ النظم الإسلامية، دار العلم للملايين ١٩٨٩.

ـ الصدر، محمد باقر ـ إقتصادنا، دار التعارف، بيروت، طبعة ٢٠.

ـ الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن بابويه ـ علل الشرائع، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ـ صعب، حسن ـ علم السياسة، دار العلم للملايين ١٩٧٩.

ـ أبي طالب، علي بن ـ نهج البلاغة، مؤسسة الرشاد الحديثة، شرح ابن أبي الحديد ٤ مجلدات.

ـ الطباطبائي، محمد حسين ـ تفسير الميزان، مؤسسة الأعلمي.

ـ الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، دار إحياء التراث العربي.

ـ الطبري، ـ تاريخ الأمم والملوك، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

ـ طي، محمد ـ القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ١٩٩٤.

ـ عبد الرازق، حسين ـ الإسلام وأصول الحكم.

ـ عبد ربه، «ابن» ـ العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧.

ـ عبد المقصود، عبد الفتاح ـ الإمام علي ٩ أجزاء.

ـ السقيفة والخلافة، مكتبة غريب، القاهرة ١٩٧٧.

ـ عبد الملك، عامر، قانون الضمان الاجتماعي، جنيكوم طباعة ونشر، ١٩٨٨.

ـ عبد الله، عمر، سلم الوصول إلى علم الاصول، مطبعة دون بوسكو، الاسكندرية.

ـ أبو عبيد، ـ الأموال، طبعة ناصر للثقافة، بيروت ١٩٨١ .

ـ العجلاني، منير ـ عبقرية الإسلام في أصول الحكم، دار الكتاب الجديد ١٩٦٥ .

ـ ابن العربي، أبو بكر ـ أحكام القرآن، دار الجيل بيروت، ١٩٨٢ .

ـ العروي، عبد الله ـ مفهوم الدولة، دار التنوير، بيروت ١٩٨٤ .

ـ عمّار، رامز ـ حقوق الإنسان والحريات العامة، دار الراتب الجامعية .

ـ عمارة، محمد وآخرون ـ علي بن أبي طالب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨٠ .

ـ العوا، محمد سليم ـ النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق .

ـ عيسى، صلاح ـ مثقفون وعسكر، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٦ .

ـ الغريّب، محمد ميشال ـ الحريات العامة، ١٩٨٠ .

ـ الغزالي، أبو حامد، المستصفى، مطبعة مصطفى محمد، مصر .

ـ القاسمي، ظافر ـ نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي . دار النفائس ط٣، ١٩٨٠ .

ـ القبانجي، صدر الدين ـ المذهب السياسي في الإسلام، وزارة الإرشاد طهران ١٤٠٥ .

ـ ابن قتيبة الدينوري ـ الإمامة والسياسة، دار الأضواء بيروت، ١٩٩٠ .

ـ القرشي، باقر شريف ـ نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٩٦٦ .

ـ القرضاوي، يوسف ـ فقه الزكاة، دار الإرشاد بيروت، ١٩٦٩ .

ـ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨ .

ـ قطب، سيد، العدالة الإجتماعية في الإسلام، دار الشروق القاهرة ١٩٥٤ .

ـ القندوزي، سليمان بن إبراهيم، ينابيع المودة، مؤسسة الأعلمي، بيروت .

ـ القوتلي، حسين ـ العقل وفهم القرآن للحارث بن أسد المحاسبي، دار الفكر بيروت، ١٩٨٢ .

ـ ابن كثير، أبو الفداء ـ البداية والنهاية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥ .

ـ تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، بيروت .

ـ كروزيه، موريس ـ تاريخ الحضارات، ترجمة فريد داخر، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٦ .

ـ الكليني، ـ الكافي، دار الأضواء، بيروت، بدون تاريخ .

ـ لوك، جون ـ في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية، بيروت، ١٩٥٩ .

ـ ابن ماجة، محمد بن يزيد ـ السنن. دار الكتب العلمية، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي .

ـ ماريتان، جاك ـ الفرد والدولة، ترجمة عبد الله الأمين، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٢ .

ـ الماوردي، ـ الأحكام السلطانية، مكتب الإعلام الإسلامي القاهرة ١٤٠٦ .

ـ المتقي الهندي، علي، كنز العمال، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣ .

ـ المجذوب، محمد، القانون الدولي العام .

ـ المحمودي، محمد باقر ـ نهج السعادة، مؤسسة حمودي، بدون تاريخ ٩ مجلدات .

ـ مدكور، محمد سلام، مباحث الحكم عند الاصوليين، مطبعة لجنة البيان العربي .

ـــ المرتضى، الشريف ـــ الشافي في الإمامة، تحقيق عبد الزهراء حسين. مؤسسة الصادق طهران ١٤١٠هـ.

ـــ المظفر، محمد رضا ـــ أصول الفقه، دار التعارف، بيروت ١٩٨٣.

ـــ المسعودي ـــ مروج الذهب، ترجمة شارل بلا، المكتبة الشرقية ١٩٧٠، ٧ مجلدات.

ـــ المفيد الشيخ محمد بن محمد، الارشاد، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، جزءان.

ـــ مسلم، ابن الحجاج ـــ الصحيح، دار الفكر.

ـــ المنقري، نصر بن مزاحم ـــ وقعة صفين، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم ١٣٨٢ إيران.

ـــ مهنا، عبد المنعم ـــ الدولة الإسلامية، الدار الإسلامية، بيروت ١٩٨٧.

ـــ موسى، محمد يوسف، تاريخ الفقه الاسلامي، دار الكتاب العربي، مصر.

ـــ الموسوي، صادق ـــ تمام نهج البلاغة، الدار الإسلامية، ١٤١٤.

ـــ مونتسكيو، ـــ روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٣.

ـــ مينو، جان ـــ مدخل إلى علم السياسة، ترجمة جورج يونس، منشورات عويدات، بيرزوت ١٩٨٢.

ـــ النسائي، أحمد بن شعيب، السنن، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

ـــ النعماني، التفسير، منشورات دار الشبشتري قم

ـــ النوري، حسين، مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت، ١٩٩١.

ـــ ابن هشام، السيرة النبوية، دار الجيل ٤ أجزاء.

ـ يعقوب، محمد حسين ـ النظام السياسي في الإسلام، طهران ١٤١٢ .
ـ اليعقوبي، أحمد بن اسحاق ـ التاريخ، دار صادر، بيروت .
ـ أبو يعلى، ـ الأحكام السلطانية، مكتب الإعلام الإسلامي، القاهرة ١٤٠٦ .
ـ أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم القاضي ـ الخراج ١٣٥٢ .

الفهرس

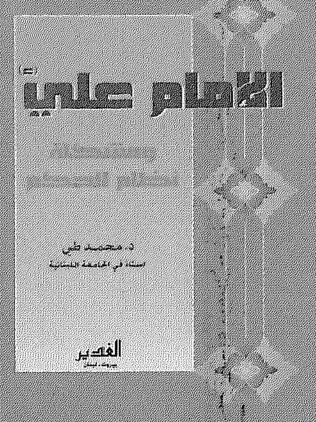
الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع





هذا الكتاب

يُعالج هذا الكتاب نظام الحكم الذي اقامه الإمام علي (عليه السلام) ويحدد موقعه بين أنظمة الحكم قديمها وحديثها . مناقشاً نقاط الضعف والقوة فيها التي كشفتها التجربة البشرية عبر العصور وإذ يبيّن الكتاب أن الحلول التي تقدم بها الإمام علي (عليه السلام) لمشاكل العلاقة بين الحاكم والمحكوم حلول لم يمر عليها الزمن، بل هي تتجاوز ما أنتخبته الإنسانية جمعاء فهو يؤكد ما كان لهذه الشخصية الكبيرة من أبعاد إنسانية عظيمة . لم يتح للمسلمين وللعالم أن يستفيدوا منها بشكل مباشر . الأمر الذي يفرض على الدارسين والباحثين، من اختصاصيِّ هذا العصر أن ينكبّوا على آثارها ليكتشفوا ما تحويه من فكر كي توضع في تصرف الإنسانية دليلاً ونبراساً في ظلمة التردّي السياسي والأخلاقي، وفي أجواء التهديد بالفناء الذي تحمله مكتشفاتها، خاصة في مجال الأسلحة.

الغدير